Joachim Georg Daries

Philosophische Nebenstunden

Erste Sammlung.

Jena
verlegts Christian Friedrich Gollner
1749.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Man fängt an, mir allerhand Meynungen anzudichten, welche ich niemahl vertheidiget, und auch nicht geglaubet ha-

be. Man fängt in öffentlichen Zeitungen an, wenn ich an der Wahrheit dieser oder jener Lehre zweifle, mich mit höhnischen Worten zu anderer Schriften zu verweisen, welche ich alle gelesen habe; aber dadurch noch nicht von der Unrichtigkeit meiner Gedancken bin überzeuget worden. Man will öffentliche Zeitungen, wel-

welche unpartheische Nachrichten von den Schriften der Gelehrten geben sollen, dazu brauchen, daß man seinem Neide und niederträchtigen Neigungen Genüge thun könne. Dieses und verschiedne andre Umstände, welche anzuführen ich Bedencken trage, sind die Ursachen, die mich bewogen haben,

meine philosophischen Neben-Stunden in verschiednen Sammlungen dem Urtheile der Gelehrten öffentlich zu übergeben. Ich will in diesen Sammlungen die wichtigsten Puncte in der Philosophie, welche ich in meinem Lehr-Gebäude kurtz vorgetragen habe, nach und nach erläutern, beweisen, und wo es möglich

lich ist, von den Einwürffen loß machen: und zwar also, daß sie auch von denen können begriffen werden, welche keine Gelegenheit gehabt haben, die Lehr-Gebäude der Philosophen zu untersuchen, und welche doch ein Verlangen tragen, von verschiedenen wichtigen Wahrheiten deutliche Begriffe zu fassen. Ich

will in diesen Sammlungen die Quellen von wichtigen Streitigkeiten aus den Geschichten der Philosophie, und aus den Schriften der verschiedenen philosophischen Lehr-Gebäuden entdecken. Doch werde ich in diesen Sammlungen in den Grenzen der Metaphysic, der Vernunft-Lehre, der Sitten-Lehre und

und der Natur-Lehre verbleiben. Dem Natur- und Völcker-Rechte will ich eine besondere Sammlung wiedmen, unter der Aufschrift: *Selectae juris naturalis et gentium obseruationes.* Sollte ich in diesen meinen Betrachtungen irren; so wird es mir angenehm seyn, wenn ich eines bessern in einer Art, die ei-

einem Gelehrten anständig ist, werde überführet werden. Sollte meine Schreib-Art diesem oder jenem verdrießlich fallen: so bitte ich zu überlegen, daß man von sich auf andre nicht schliessen könne. Der Geschmack der Menschen ist nicht von einerley Art. Ich suche Wahrheit; und wenn ich diese finde: so bin ich

zufrieden, und bekümmere mich nicht darum, ob der Vortrag einem angenehm sey, der die Gründlichkeit in der Zierde der Ausdrücke suchet. Will man diese meine Schrift mit allgemeinen höhnischen Ausdrückungen beschimpfen, ohne den geringsten Beweiß zu führen: so werde ich diese pöbelmäßige Thorheit

heit verlachen. Denn einer, der wahrhaftig gelehrt und weise ist, wird sich schämen, auf eine so niederträchtige Art die Schriften eines andern anzubellen. Warum sollte ich denn mein Gemüthe durch ein solches Verfahren beunruhigen? Wenn die Fertigkeit zu schimpfen unter die witzigen Künste unsres Jahrhun-

hunderts gehöret: so ist gewiß kein Heringsweib zu finden, das nicht den dikksten Aristarch darinn überträfe. Wer da glaubet, daß ich geirret habe, der beweise solches. Ich bin ein Mensch. Ich kann irren, ich kann aber auch meinen Irrthum einsehen, wenn er mir auf eine vernünftige Art gezeiget wird. Sollten diese meine Betrachtun-

gen bey Verständigen einigen Beyfall erhalten: so werde ich diesen als einen Bewegungs-Grund gebrauchen, meine Kräfte immer mehr und mehr auf die Untersuchung der Wahrheiten zu wenden. Uebrigens empfehle ich meine geringfügige Bemühungen der Gewogenheit meiner Leser.

Jena
den 2. May, 1749.

Innhalt
dieser
Sammlung.

Erste Abhandlung.
Von dem Satze des zureichenden Grundes. p. 1.

Zweyte Abhandlung.
Von dem objectivischen und subjectivischen Grunde. p. 49.

Dritte Abhandlung.
Von den verschiedenen Arten der Zufälligkeit. p. 61.

Vier-

Vierde Abhandlung.
Von der Freyheit GOttes und der Menschen. p. 109.

Zugabe,

Worinn die Erläuterungen und Anmerckungen des Herrn M. Gunners über mein Natur- und Völcker-Recht überhaupt beurtheilet, und insbesondre die Einwürffe beantwortet werden, welche er in diesen Erläuterungen wider meine Erklärungen von der Willkührlichkeit und Freyheit gemacht hat.

Erste Abhandlung
von
dem Satz des zureichenden Grundes.

Gedancken
von
dem Satz des zureichenden Grundes.

§. 1.

Ob wir zwar in den philosophischen Schriften voriger Zeiten den Ausdruck: ein zureichender Grund, alles muß einen zureichenden Grund haben, nicht finden: so lehren doch diese, daß die Gedancken, welche mit diesen Ausdrücken verknüpfet werden, jederzeit ein Vorwurf der wichtigsten Streitigkeiten gewesen. Wenn ich mir hiebey die Menge derjenigen Schriften fürstelle, welche zu unsern Zeiten diesen Satz entweder angreiffen oder vertheidigen wollen; so werde ich genöthiget zu glauben, meine Leser werden sich verwundern, daß sie in meinen philosophischen Neben-Stunden zuerst die Gedancken von dem Satz des zureichenden Grundes erblicken. Viel-

Absicht dieser Gedancken.

leicht wird diese Verwunderung vergrössert, wenn sie vernehmen, daß alle Gründe, welche hervorgesuchet worden diesen Satz zu vertheidigen, noch nicht vermögend gewesen, mich von dessen Allgemeinheit zu überführen. Diese Betrachtung sollte mir fast Bewegungs-Gründe geben meinen Fürsatz zu ändern. Doch ich will demselben folgen. Vielleicht hat diese Schrift das Glück von einigen gelesen zu werden, welche gewohnt sind, von einer Sache nicht eher zu urtheilen, als wenn Sie solche mit Verstand betrachtet haben. In Ansehung dieser, will ich dasjenige, was ich von dem Satz des zureichenden Grundes in meiner Metaphysic mit wenigen Worten berühret habe, genauer und also beschreiben, daß die Verwirrung, welche ich in der Anwendung dieses Satzes wahrgenommen habe, wo es möglich ist, könne gehoben werden.

§. 2.

Sowohl bey der Verneinung als auch bey der Vertheidigung dieses Satzes sind verschiedene Schwierigkeiten.

Die meisten Gründe, wodurch die Allgemeinheit dieses Satzes hat sollen bestätiget werden, gehen dahin, daß die Verneinung desselben ein Grund von unendlich vielen Schwierigkeiten. Dieses ist nicht zu läugnen. Sollte aber wohl nicht derjenige, welcher diesen Satz als einen allgemeinen Satz behaupten will, einen Grund zu weit mehreren Schwierigkeiten legen? Die Freyheit in der Ausübung des Guten und Bösen, und viele andere Wahrheiten

ten von dem ersten Range können dieses bestätigen. Ist dieses, so verbindet uns unsere Vernunft, daß wir die Beweise, wodurch die Allgemeinheit dieses Satzes hat sollen bestätiget werden, genau zergliedern, und alsdenn, wo wir finden, daß solche nicht vollständig sind, die Eigenschaft dieses Satzes ohne Fürurtheile untersuchen, um zu sehen, ob dessen Allgemeinheit vollständig könne erwiesen werden, oder ob dessen Bedeutung einzuschräncken. Dieses ist der kurtze Entwurf von der folgenden Abhandlung.

§. 3.

Verschiedene pflegen, um die Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes zu erweisen, also zu schliessen: **Was möglich ist, das hat entweder einen zureichenden Grund, oder es hat keinen. Hat es keinen zureichenden Grund, so ist nichts dessen Grund. Ist nichts dessen Grund, so ist etwas das möglich zugleich unmöglich. Dieses ist ein Widerspruch, und kan also nicht bestehen. Folglich muß alles, was möglich ist, einen zureichenden Grund haben.**

Untersuchung, ob er als allgemein erwiesen worden.

Je öfterer ich meine Gedancken auf diesen Beweiß gerichtet habe, desto mehr bin ich überzeuget worden, daß in demselben eine Verwirrung stecket. Ich kan diese Folge nicht billigen:

Hat das mögliche keinen zureichenden Grund, so ist nichts dessen Grund.

Wird nicht in dem ersten Satz das Daseyn eines Grundes verneinet, und in dem andern Satz das Daseyn eines Grundes angenommen, und von diesem behauptet, daß er nichts? Sollte demnach dieser Schluß richtig seyn, so müste ich durch gleichgeltende Redens-Arten auch also schliessen können:

> **Es ist kein Grund vorhanden, folglich ist ein Grund vorhanden welcher nichts, oder welcher etwas unmögliches.**

Wer kan diesen Schluß rechtfertigen? ist kein Grund vorhanden, so ist auch kein Grund vorhanden, welcher nichts ist.

§. 4.

Die Unvollständigkeit dieses Beweises wird in einem ähnlichen Fall gezeiget.

Andere Fälle, welche eine Nachahmung von jener Art zu schliessen in sich fassen, werden die Richtigkeit meiner Gedancken und die Unvollständigkeit des angegebenen Beweises noch deutlicher zeigen. Z. E.

> **Wer ein Mensch ist, der hat entweder eine Gelehrsamkeit, oder er hat keine. Hat er keine Gelehrsamkeit, so ist nichts dessen Gelehrsamkeit. Ist nichts dessen Gelehrsamkeit, so ist ein unmögliches zugleich möglich. Dieses ist ein Widerspruch. Folglich muß ein jeder Mensch eine Gelehrsamkeit haben.**

Die Falschheit dieses Schluß-Satzes ist offenbar. Und also müssen entweder die Sätze, woraus geschlossen worden, falsch seyn, oder in der Art zu schliessen ist nicht die gehörige Strenge beobachtet worden. Zergliedern wir diesen Beweiß, so wird nichts übrig bleiben, wobey etwas zu erinnern, als bey dieser Folge:

Der Mensch hat keine Gelehrsamkeit, folglich ist nichts dessen Gelehrsamkeit.

Da nun die Unrichtigkeit dieser Folge §. 3. aus den Begriffen, oder aus der Beschaffenheit der Sache gezeiget, und auch jetzo durch einen ähnlichen Fall bewiesen worden: so kan ich daher keine andere Folge ziehen, als daß der angegebene Beweiß unvollständig sey, und also die Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes dadurch noch nicht befestiget worden.

§. 5.

Untersuchung, in wie weit der angegebene Beweiß könne allgemein gemacht werden.

Wenn wir den angegebenen Beweiß mit gehöriger Schärfe betrachten wollen, so werden wir bald gestehen, daß in demselben also müsse geschlossen werden:

Was möglich ist, das hat entweder einen zureichenden Grund, oder es hat keinen. Hat es einen zureichenden Grund, so ist dieser entweder etwas oder nichts. Ist nichts dieser zureichende Grund, so ist ein unmögliches zugleich möglich. Dieses ist unge-

reimt. Folglich wenn das mögliche einen zureichenden Grund hat, so muß dieser Grund etwas seyn.

Die Richtigkeit dieser Folge wird sich auch in dem angeführten ähnlichen Fall zeigen.

Wer ein Mensch ist, der hat entweder eine Gelehrsamkeit, oder er hat keine. Hat er eine Gelehrsamkeit, so ist diese entweder etwas oder nichts. Ist nichts dessen Gelehrsamkeit, so ist ein unmögliches zugleich möglich. Dieses ist ungereimt. Folglich wenn ein Mensch eine Gelehrsamkeit hat, so muß diese Gelehrsamkeit etwas seyn.

Und also erhellet, daß der angegebene Beweiß nur diesen Satz befestigen könne: Wenn das mögliche einen zureichenden Grund hat, so ist dieser zureichende Grund etwas. Es bleibet demnach diese Frage, ob alles mögliche einen zureichenden Grund habe, unausgemacht.

§. 6.

Zergliederung eines andern Beweises von dem Satz des zureichenden Grundes.

Andere bemühen sich die Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes durch folgende Schluß-Rede zu erweisen:

Es ist entweder nichts ohne zureichenden Grund, oder es ist etwas ohne zureichenden Grund. Ist etwas *A* ohne zureichenden Grund, so ist nichts

nichts vorhanden, woraus zu begreiffen, warum *A* ist. Folglich wird dieses *A* darum gesetzet, weil nichts vorhanden. Da nun dieses ungereimt, so ist nichts ohne zureichenden Grund.

Auch in diesem Beweiß kan ich diejenige Stärcke nicht finden, welche in einem vollständigen Beweiß erfordert wird. Ich habe meinen Verstand noch nicht so weit erweitern können, daß er sollte vermögend geworden seyn, die Richtigkeit dieser Folge einzusehen

Wo nichts vorhanden, woraus zu begreiffen, warum *A* ist, so wird dieses *A* darum gesetzet, weil nichts vorhanden.

Denn sollte A darum gesetzet werden, weil nichts vorhanden, so müste ja dieses nichts der Grund von A seyn. Da nun aber nichts vorhanden, woraus zu begreiffen, warum A ist, so kan auch nicht dieses nichts der Grund seyn, und also kan auch dieses A nicht darum gesetzet werden, weil nichts vorhanden. Es ist demnach auch in diesem Beweiß diejenige Verwirrung zu finden, welche in dem vorhergehenden von mir angezeiget worden.

§. 7.

In ähnlichen Fällen kan man die Unrichtigkeit einer solchen Folge am deutlichsten sehen. Z. E. **Es ist entweder keine Fertigkeit ohne Ubung möglich, oder es sind einige** Die Unrichtigkeit der Folge in demselben wird

in einem ähnlichen Fall gezeiget.

Fertigkeiten ohne Ubung möglich. Sind einige Fertigkeiten ohne Ubung möglich, so ist keine Ubung vorhanden, woraus die gesetzte Fertigkeit zu begreiffen. Folglich wird diese Fertigkeit darum gesetzet, weil keine Ubung vorhanden. Da nun dieses ungereimt, so ist keine Fertigkeit ohne Ubung möglich.

Wer die Falschheit dieses Schluß-Satzes läugnen will, der muß in Zweiffel ziehen, daß die Fertigkeit eine Stärcke in dem Vermögen etwas auszuführen. Dieses aber widerspricht dem Begriff von der Fertigkeit. Da demnach dieser Schluß-Satz falsch, so muß nothwendig in dem Beweiß eine Verwirrung stecken. Wenn wir den Beweiß zergliedern, so finden wir nichts, was nur bedencklich ist, als diese Folge

Wo keine Ubung vorhanden, woraus die gesetzte Fertigkeit zu begreiffen, so wird diese Fertigkeit darum gesetzet, weil keine Ubung vorhanden.

Ich kan mich also nicht überreden zu glauben, daß dieser Beweiß hinlänglich, die Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes zu bestätigen.

§. 8.

Dasjenige, was

Wer im Gegentheil diesen Beweiß ohne Vorurtheile betrachtet, der wird darinn eine

Zwey-

Zweydeutigkeit antreffen, welche die Quelle von der daraus gezogenen Folge. Die Redens-Art, ohne zureichenden Grund seyn, kan sowohl die Möglichkeit des zureichenden Grundes verneinen, als auch den Mangel desselben anzeigen. In andern Fällen zeiget sich dieser Unterscheid deutlich. Z. E. **Der Mensch hat keine Vernunft**, dieses ist falsch, **der Mensch handelt ohne Vernunft**, dieses ist möglich. Hieraus erhellet, daß dieser Satz: *A* **ist ohne zureichenden Grund**, diese Sätze in sich fassen kan: *A* **kan keinen zureichenden Grund haben, und von** *A* **ist ein zureichender Grund möglich, es fehlet aber dessen Würcklichkeit.** Wird dieses vorausgesetzet, so ist klar, daß in dem angegebenen Beweiß die Folge, wofern solche richtig seyn soll, also zu machen: aus diesem Beweiß richtig folget, wird bestimmet.

Es kan entweder alles einen zureichenden Grund haben, oder es ist etwas möglich, was keinen zureichenden Grund haben kan. Wenn das, was einen zureichenden Grund haben kan, da ist, so ist entweder dessen zureichender Grund würcklich, oder dieser ist nicht würcklich. Ist dieser nicht würcklich, so ist *A* **da, und es fehlet doch das, wodurch es würcklich seyn kan. Dieses ist ungereimt, und also folget: Wenn etwas da ist, was einen zureichenden Grund haben**

ben kan, so muß auch dessen zureichender Grund da seyn, woferne nichts ungereimtes soll gesetzet werden.

Da nun noch zwo Fragen übrig bleiben, welche zuvor zu untersuchen, ehe wir die Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes behaupten können, nemlich: ob alles einen zureichenden Grund haben könne? und ob nicht etwas könne gesetzet werden, was ungereimt? so erhellet, daß auch dieser Beweiß noch nicht hinreichend, die Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes zu behaupten.

§. 9.

Der Satz des zureichenden Grundes ist genauer zu untersuchen.

Verlanget man demnach, daß wir diesen Satz als einen allgemeinen einräumen sollen, so wird auch nöthig seyn, daß man denselben vollständiger beweise. Ich habe bißhieher noch keinen Beweiß von diesem Satz gelesen, in welchem die Folge von einer grösseren Strenge, als diejenige, welche in den beyden zuvor zergliederten Beweisen wahrgenommen und deutlich gezeiget habe. Es ist andem, daß man keinen Satz mit Vernunft in Zweiffel ziehen könne, welcher vollständig, das ist, aus richtigen Gründen richtig erwiesen worden; wenn aber der Beweiß noch unvollständig, indem man nemlich entweder in denen Gründen, woraus geschlossen worden, oder in der Art zu schliessen

etwas

etwas zu erinnern findet, so hat ein jeder die Freyheit den Satz besonders zu betrachten, und zu untersuchen, wie weit er wahr oder falsch sey. Die Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes ist noch nicht vollständig erwiesen worden. Wir können demnach die Beschaffenheit dieses Satzes genauer betrachten, es wird sich alsdenn deutlich zeigen, daß er nur in einer genaueren Einschränckung wahr sey.

§. 10.

Schwierigkeiten, welche aus der Verneinung der Allgemeinheit dieses Satzes entstehen, werden angezeiget.

Aus der Verneinung der Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes entstehen verschiedene Schwierigkeiten, welche nicht so leicht zu heben. Denn wenn nicht alles seinen zureichenden Grund haben soll, so kan man hieraus sehr leicht diese Folgen ziehen, **daß ein blinder Zufall möglich, daß etwas widersprechendes geschehen könne, daß endlich der Unterscheid zwischen Wahrheit und Träume, und zwischen der wahren Welt und dem Schlaraffen-Lande aufgehoben werde.** Und andere mehr, welche von gleicher Art.

§. 11.

Die erste Schwierigkeit.

Diese Folgen haben alle einen ziemlichen Schein. Man darf nur dem Witz die Gewalt geben, solche ein wenig auszuschmücken, was gilt die Wette, der gröste Theil der Menschen wird alsdenn überführet werden, daß der Satz des zureichenden Grundes als ein allgemeiner

meiner Satz erwiesen worden. Doch ich will diese Arbeit andern überlassen, und dem Verstand keinen Eingriff in dem thun, was ihm gehöret. Dinge die für den Verstand gehören, müssen auch durch Anwendung des Verstandes untersuchet werden. Dieser aber stellet mir die gemachte Folgen nicht so fürchterlich vor, als wie sie in Ansehung der Empfindung und des Witzes klingen. Wir wollen demnach solche in ihrer natürlichen Blöße betrachten. Die erste Folge

Wo nicht alles seinen zureichenden Grund hat, so ist ein blinder Zufall möglich

wird gäntzlich geläugnet. Es würde dieses folgen, wenn überhaupt gesetzet worden: es ist nichts möglich, was einen zureichenden Grund hat. Hiervon aber ist die Rede nicht, sondern die Frage ist, ob alles mögliche seinen zureichenden Grund haben müsse? und dieses kan verneinet werden ohne zu behaupten, daß ein blinder Zufall möglich. Denn ein **blinder Zufall** ist eine Würckung ohne Ursache, oder eine Würcklichmachung ohne Anwendung einer Krafft. Könnte nun geschlossen werden, wo etwas ohne zureichenden Grund möglich ist, so ist auch ein blinder Zufall möglich; so würde man schliessen können: wo etwas ohne zureichenden Grund möglich ist, so ist auch möglich, daß etwas könne würcklich gemacht werden, ohne eine Krafft anzuwenden. Sollte

aber dieser Schluß bestehen, so müste man auch die Schluß-Kunst mit dieser Regel bereichern: **Wo bey einer Gattung in besonderen Fällen etwas möglich, so ist auch dieses bey einer jeden Art von dieser Gattung möglich.** Ich zweifle aber, daß diese Regel einen allgemeinen Beyfall finden werde, weil man durch deren Anwendung aus wahren Sätzen andere folgern kan, welche der Empfindung zuwieder sind. Z. E. Nicht alle Gewächse tragen Blumen, folglich kan auch eine blühende Rose ohne Blumen seyn. Es ist etwas möglich, was kein Feuer hat, folglich kan auch die Wärme ohne Feuer seyn. Und so ferner.

§. 12.

Die zweyte Folge (§. 10.). Wie auch die zweyte

Wo nicht alles mögliche seinen zureichenden Grund hat, so kan auch etwas widersprechendes geschehen,

gehet entweder auf einen vollständigen Widerspruch, oder auf einen sittlichen Widerspruch. **Ist das erste,** so läugne ich diese Folge. Denn wollte ich diese Folge rechtfertigen, so müste ich auch diese Regel zugeben: **Wenn von einer Gattung allgemein betrachtet etwas verneinet wird, so muß auch das entgegengesetzte von dieser Gattung geschehen können.** Allein mein logicalisches Gewissen ist zu zart, und will noch nicht vergönnen, daß ich diese Regel vertheidige, es stellet

mir

mir wunderliche Folgen vor, welche durch deren Anwendung entstehen würden. Z. E. Nicht alles mögliche ist würcklich, folglich muß auch das unmögliche geschehen können. Ist das zweyte, so gebe ich die Folge zu, ohne zu untersuchen, ob selbige richtig oder unrichtig, weil diese den Satz, woraus er geschlossen worden, nicht aufhebet. Die tägliche Erfahrung lehret, daß in diesem Schluß-Satz kein vollständiger Widerspruch. Denn wie viele Begebenheiten werden nicht täglich würcklich, in welchen ein sittlicher Widerspruch ist.

§. 13.

und die dritte wird gehoben.

Die dritte Folge (§. 10.)

Wo nicht alles seinen zureichenden Grund hat, so wird der Unterscheid zwischen Wahrheit und Träume, zwischen der wahren Welt und dem Schlaraffen-Lande aufgehoben.

ist aus den beyden ersteren zu beurtheilen. Denn was ich §. 11. bey der ersten Folge erinnert habe, solches zeiget die Unrichtigkeit dieses Schlusses in Ansehung des letzten Theils. Und was ich §. 11. und 12. bey der andern Folge angemercket habe, solches lehret, daß die Vertheidiger der Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes von dem ersten Theil des Schluß-Satzes in diesem Schluß keine Hülffe zu erwarten haben. Ich will beydes deutlicher auseinander legen. Der Unterscheid

zwischen

zwischen der wahren Welt und dem Schlaraffen-Lande bestehet darin, daß in diesem etwas könne würcklich gemacht werden, ohne eine Kraft anzuwenden, in jener aber keine Würcklichmachung ohne Anwendung einer Kraft zu gedencken. Da nun die Möglichkeit des ersten aus der Verneinung der Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes nicht zu begreiffen (§. 11.); so kan auch diese Verneinung den Unterscheid zwischen der wahren Welt und dem Schlaraffen-Lande nicht aufheben. Der Traum, wenn dieser der Wahrheit entgegen gesetzet wird, ist eine Unwahrheit, welche entweder eine vollständige oder nur eine sittliche. Wird hier auf eine vollständige Unwahrheit gesehen, so kan die Folge

Wo nicht alles mögliche einen zureichenden Grund hat, so wird der Unterscheid zwischen Wahrheit und Träume aufgehoben,

also ausgedrucket werden:

Wo nicht alles mögliche einen zureichenden Grund hat, so ist zwischen möglich seyn und unmöglich seyn kein Unterscheid.

Diese Folge ist entweder der erste Fall, welcher in dem §. 12. zergliedert, oder auch diejenige, welche in dem §. 11. beschrieben worden, und also unrichtig. Will man endlich in dieser Verknüpfung auf die sittlichen Unwahr-

heiten sehen, so scheinet es, als wenn in dieser Folge:

Wo nicht alles mögliche einen zureichenden Grund hat, so wird der Unterscheid zwischen der sittlichen Wahrheit und Unwahrheit aufgehoben

ein Vorurtheil. Denn es kan ja dieses der Unterscheid seyn, daß sittliche Wahrheiten mit einem zureichenden Grund geschehen, hingegen sittliche Unwahrheiten keinen zureichenden Grund haben, und daher thöricht sind. Was demnach §. 12. in dem zweyten Fall erinnert worden, solches ist auch hier anzuwenden.

§. 14.

Schwierigkeiten, welche aus der Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes folgen, werden bestimmet.

Bißhieher habe ich von denen Schwierigkeiten, welche aus der Verneinung der Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes folgen, geredet. Wollen wir den Satz des zureichenden Grundes als eine allgemeine Wahrheit annehmen, so werden vielleicht weit grössere Schwierigkeiten daher können geschlossen werden, welche nicht so leicht wie jene zu heben. Z. E. ist nichts möglich, was nicht seinen zureichenden Grund hat, so müssen auch die allerersten Merckmahle der Dinge ihren zureichenden Grund haben. Sollen die ersten Merckmahle der Dinge einen zureichenden Grund haben, so muß noch etwas eher können gesetzet

werden als das erste. Dieses aber scheint ein vollständiger Widerspruch zu seyn.

§. 15.

Fernere Schwierigkeiten.

Wir irren, soll nun alles seinen zureichenden Grund haben, so müssen wir auch mit einem zureichenden Grund irren. Irren wir mit einem zureichenden Grund, so müssen wir mit einem zureichenden Grund eine Sache anders ansehen als wie sie ist. Folglich ist möglich, daß wir mit einem zureichenden Grund einer Sache solche Eigenschafften beylegen, welche sie nicht hat. Dieses aber scheint vollständig widersprechend zu seyn.

§. 16.

Noch andere Schwierigkeiten.

Es können daher noch mehrere Schlüsse gezogen werden, welche nicht so leicht, als man glaubet, zu heben sind. Z. E. Wenn alles seinen zureichenden Grund haben soll, so muß man auch einen zureichenden Grund haben, wenn man sündiget. Mit einem zureichenden Grund sündigen, solches scheinet unmöglich zu seyn. Denn warum sündiget man? weil man das Böse für gut hält. Warum hält man das Böse für gut? weil man die Beschaffenheit seiner Handlungen nicht genau untersuchet. Warum untersuchet man nicht genau die Beschaffenheit seiner Handlungen? weil man seinen sinnlichen Lüsten folget. Warum folget man seinen sinnlichen Lüsten? sollte dieses wohl

mit zureichendem Grund geschehen können? Dieses scheint mir ungereimt zu seyn. Und so ferner.

§. 17.

Untersuchung ob diese Schwierigkeiten zu heben, und zwar in Ansehung der ersten Schwierigkeit.

Wir wollen versuchen, ob unsere Kräfte hinreichen, diese Schwierigkeiten auch nur mit einer Wahrscheinlichkeit zu heben. Bey der ersten Schwierigkeit, welche in dem §. 14. gefolgert worden, ist die Haupt-Frage, ob die **ersten Merckmahle der Dinge einen zureichenden Grund haben können, ohne zu behaupten, daß noch etwas eher könne gesetzet werden, als das erste?** wir können in der Beantwortung dieser Frage nicht einig werden, wenn wir nicht zuvor untersuchen, ob diese Sätze unläugbar: **ein zureichender Grund muß zum wenigsten in den Gedancken eher können gesetzet werden, als das, was darin gegründet ist:** und **der zureichende Grund muß von dem, was darin gegründet ist, unterschieden seyn.** Ich halte zwar beyde Sätze für unläugbare Wahrheiten. Doch will ich solche zu mehrerer Sicherheit kurtz beweisen. Der Grund soll nach aller Geständniß dasjenige seyn, woraus man verstehen kan, warum etwas vielmehr so und nicht anders ist. Da nun die Frage: **was ist?** einen andern Gedancken bey sich führet, als die Frage: **warum ist es so und nicht anders?** so muß auch bey dem Grund ein anderer Begriff seyn, als bey dem, was darinn gegründet,

gründet, das ist, der zureichende Grund muß von dem, was darin gegründet ist, unterschieden seyn: und also ist der letzte Satz ausser Zweifel. Die Wahrheit des ersten Satzes befestiget folgender Schluß: Wenn A dann erst zu setzen, nachdem B gesetzet worden, so ist B zum wenigsten in den Gedancken eher zu setzen, als A. Da nun das, was in einer Sache gegründet, alsdenn erst zu setzen, nachdem der Grund gesetzet worden, woferne man nicht behaupten will, daß das, warum A so und nicht anders, alsdenn erst zu setzen, nachdem A schon gesetzet worden; so folget, daß der Grund zum wenigsten in den Gedancken eher müsse gesetzet werden, als das, was darinn gegründet ist. Nun wird sich die aufgeworfene Frage leicht entscheiden lassen. Wo haben die ersten Merckmahle der Dinge ihren zureichenden Grund? Dieser ist entweder ausser ihnen oder in ihnen selbst zu finden. Ist jenes, so muß etwas eher können gesetzet werden, als was das erste. Ist dieses, so sind entweder die ersten Merckmahle der Dinge selbst der zureichende Grund von den ersten Merckmahlen der Dinge, oder es ist in den ersten Merckmahlen der Dinge etwas zu finden, welches zwar nicht die ersten Merckmahle selbst, aber doch von diesen der Grund. Ist jenes, so ist der Grund und das, was darin gegründet, einerley, welches dem bewiesenen zuwider. Ist dieses, so muß das etwas zum wenigsten in den Gedancken eher können

gesetzet werden, als die ersten Merckmahle der Dinge. Folglich ist wiederum etwas eher zu setzen als das erste. Da nun dieses, so kan ich keine Mittel ersinnen, wodurch diese erste Schwierigkeit könne gehoben werden.

§. 18.

In Ansehung der zweyten.

Vielleicht läßt sich die zweyte Schwierigkeit überwinden. Wir wollen einen Versuch machen. Die Haupt-Frage hiebey ist diese: **ob wir mit einem zureichenden Grund irren, das ist, einer Sache solche Eigenschaften beylegen können, welche sie nicht hat?** Es ist nöthig, daß wir diesen Gedancken zergliedern. Z. E. Cajus behauptet, die **Philosophie** habe keinen Nutzen. Hat er dieses zu behaupten einen zureichenden Grund? hat er einen zureichenden Grund, so hat er aus richtigen Sätzen richtig geschlossen, folglich ist sein Satz, der doch falsch ist, wahr. Dieses ist nicht möglich. Ich weiß, man wird antworten, man müsse hier einen Unterscheid machen, unter dem Satz, und unter dem, daß er von Cajo behauptet worden. In dem Satz wäre kein zureichender Grund, weil er falsch. In Ansehung dessen aber, daß er von Cajo behauptet worden, wäre ein zureichender Grund vorhanden, nemlich dieser, daß Cajus in der Ueberredung stehet, als wenn er aus richtigen Sätzen richtig geschlossen habe. Es scheinet aber, als wenn hiedurch die Schwierigkeit noch nicht

nicht gehoben, sondern weit grösser gemacht worden. Cajus stehet in der Ueberredung, als wenn er aus richtigen Sätzen richtig geschlossen habe, das ist, Cajus hält einen Grund, der noch nicht hinreichend ist, für hinreichend. Diese Gedancken des Caji haben entweder einen zureichenden Grund, oder sie haben keinen. Haben sie keinen zureichenden Grund, so habe ich gewonnen. Haben sie einen zureichenden Grund, so glaubet Cajus mit einem zureichenden Grund, daß ein Grund, der noch nicht zureichend ist, zureichend sey. Diese Gedancken: mit einem zureichenden Grund etwas, das noch nicht zureichend ist, für zureichend halten, kan ich nicht mit einander vereinigen. Und also wollen auch meine Kräfte noch nicht hinreichen, diese zweyte Schwierigkeit zu heben.

§. 19.

Es vergehet mir beynahe der Muth einen Versuch zu machen, ob die dritte Schwierigkeit könne gehoben werden, weil ich bey den vorhergehenden meine Kräfte umsonst versuchet habe. Doch ich muß mein Versprechen erfüllen, sollte ich gleich dabey den kürtzten ziehen. Bey der Frage, **ob man mit einem zureichenden Grund sündigen könne?** sind zwo Grund-Fragen zu untersuchen. Erstlich, **ob man mit einem zureichenden Grund irren könne?** zweytens, **ob man mit einem zureichenden Grunde seinen sinnlichen Lüsten**

und in Ansehung der letzten.

Lüsten folgen könne? Die erste ist schon in dem §. 18. beantwortet worden. Die andere wollen wir jetzo genauer untersuchen. Wer seinen sinnlichen Lüsten folget, der mißbrauchet seine Kräfte. Wer seine Kräfte mißbrauchet, der will entweder solche nicht recht brauchen, oder er ist unachtsam. Soll es demnach möglich seyn, daß einer mit einem zureichenden Grund seinen sinnlichen Lüsten folge, so muß auch möglich seyn, daß einer mit einem zureichenden Grund könne wollen seine Kräfte mißbrauchen, oder auch, daß einer mit einem zureichenden Grund könne unachtsam seyn. Beydes aber scheinet unmöglich zu seyn. Doch es ist noch zu zeitig, hier eine Unmöglichkeit zu setzen, zumal noch dieser Einwurf möglich. Es ist wahr, daß weder der Wille seine Kräfte zu mißbrauchen, noch die Unachtsamkeit, wenn beyde für sich betrachtet werden, einen zureichenden Grund haben können. Allein in Ansehung des Menschen, welcher sündiget, ist ein zureichender Grund vorhanden, warum er entweder will seine Kräfte mißbrauchen, oder auch, warum er unachtsam ist, und dieses ist der zureichende Grund von dem was geschiehet. Ich kan mich aber noch nicht überreden, daß hiedurch der gesetzte Zweifel sollte gehoben werden. Ich will das erste zugeben, weil es nichts zur Sache thut. Erwege ich aber das letzte, so kan ich nicht bergen, wie ich glaube, es stecke hier ein Vorurtheil. Denn soll ein Mensch

mit zureichenden Grund wollen seine Kräfte mißbrauchen, so irret er mit einem zureichenden Grund in der Erkenntniß dessen, was recht ist. In dieser Folge aber liegen wiederum diese Gedancken: es kan einer mit einem zureichenden Grund das, was noch nicht zureichend ist, für zureichend halten. Siehe §. 18. Kan ein Mensch mit einem zureichenden Grund unachtsam seyn, so kan er auch mit einem zureichenden Grund das für recht halten, was unrecht ist. Und also haben wir wiederum das vorhergehende. Es bleibet demnach auch dieses eine Schwierigkeit, welche zu heben meine Kräfte nicht hinreichen wollen.

§. 20.

Eine allgemeine Folge wird aus dem vorhergehenden gezogen.

Wir wollen das, was bishieher ausgeführet worden, kurtz zusammen ziehen. Der Satz des zureichenden Grundes ist als eine allgemeine Wahrheit noch nicht vollständig erwiesen worden (§. 3-8.). Wollen wir an der Allgemeinheit dieses Satzes zweifeln, so entstehen verschiedene Schwierigkeiten (§. 10.), welche aber durch richtige Gründe können gehoben werden (§. 11-13.). Wenn wir aber diesen Satz als eine allgemeine Wahrheit annehmen, so eröfnen wir dadurch eine Quelle, woraus verschiedene Schwierigkeiten fliessen (§. 14-16.), deren Einfluß in das unmögliche wir noch nicht verhindern können (§. 17-19.). Weil nun dieses, so ist nöthig, daß wir die verschiedene

Bedeutungen dieses Satzes, als welcher eine Quelle von unendlich vielen Folgen, bestimmen, und alsdenn untersuchen, ob er als ein allgemeiner Satz anzunehmen, oder ob dessen Bedeutung einzuschräncken sey.

§. 21.

Der Grund der Sache ist von dem Grund der Erkänntniß unterschieden.

Es ist eine ausgemachte Wahrheit, daß wir die Sachen, von der Erkänntniß der Sachen unterscheiden müssen. Folglich ist auch bey dem zureichenden Grund zu mercken, daß der **Grund der Erkänntniß** von dem **Grund der Sache** zu unterscheiden. Der **Grund der Erkänntniß** ist dasjenige, wodurch man verstehen kan, warum man sich eine Sache so und nicht anders vorgestellet. Und der **Grund der Sache** ist dasjenige, was macht, daß eine Sache so und nicht anders ist. Siehe Phil. primam §. 98.

§. 22.

Der Grund der Erkänntniß ist nicht allezeit ein Grund der Sache.

Der Grund der Erkänntniß ist nicht allezeit der Grund der Sache. Denn bald ist die Würckung der Grund von der Erkänntniß der Ursache. Bald ist das unmögliche der Grund von der Erkänntniß des möglichen. Bald ist die Empfindung ein Grund von der Erkänntniß dessen, was geschiehet oder was da ist. Da nun aber unmöglich, daß die Würckung der Grund von der Ursache, das unmögliche der Grund von dem möglichen, und die Empfindung der Grund von dem was geschiehet

oder

oder da ist, so ist klar, daß der Grund der Erkänntniß nicht allezeit der Grund der Sache.

§. 23.

Hieraus erhellet ferner: **daß wir eine Sache mit einem zureichenden Grund erkennen können, ob gleich die Sache selbst, welche wir erkennen, keinen zureichenden Grund hat.** Z. E. wir wollen annehmen, daß die Wesen der Dinge keinen zureichenden Grund haben, und wir werden nichts destoweniger mit einem zureichenden Grund erkennen, daß der Triangel ein Raum, welcher in drey Linien eingeschlossen. Denn die Betrachtung des Triangels ist der hinreichende Grund von dieser Erkänntniß.

Folglich kan jener daseyn, obgleich dieser fehlet.

§. 24.

Wenn das, was wir erkennen, wahr ist, so muß auch ein hinreichender Grund der Erkänntniß vorhanden seyn. Denn wenn das, was wir erkennen, wahr ist, so erkennen wir die Sache so wie sie ist. Folglich ist dasjenige vorhanden, woraus wir erkennen können, daß diese Sache so und nicht anders, oder, warum wir uns diese Sache so und nicht anders gedencken müssen. Da nun dieses der zureichende Grund der Erkänntniß (§. 21.); so erhellet, daß ein zureichender Grund der Erkänntniß vorhanden sey, wenn das, was wir erkennen, wahr ist.

Zureichender Grund der Erkänntniß, wann er vorhanden.

§. 25.

Und wenn er nicht vorhanden.

Wenn das, was wir für wahr halten, falsch ist, das ist, wenn wir irren, so ist kein zureichender Grund der Erkänntniß möglich. Sollte hier ein zureichender Grund der Erkänntniß möglich seyn, so müste dasjenige da seyn, woraus man vollständig verstehen könne, warum man sich die Sache so und nicht anders vorstellen müsse (§. 21.). Da nun aber die Sache anders ist, als wie sie vorgestellet wird; so ist aus dem Satz des Widerspruchs klar, daß jenes nicht daseyn könne. Und also erhellet, daß in diesem Falle kein zureichender Grund der Erkänntniß möglich sey.

§. 26.

Welches weiter bestimmet,

Hieraus erhellet, daß wir einen Unterschied machen müssen, unter irren, und sich den Irrthum eines anderen vorstellen. Wenn wir erkennen, daß der andere geirret, wenn er nemlich geirret hat, so ist in unserer Erkänntniß eine Wahrheit, und also auch ein zureichender Grund der Erkänntniß vorhanden. In jenem Fall aber ist in der Erkänntniß eine Unwahrheit, und also fehlet der zureichende Grund der Erkänntniß (§. 25.). Z. E. Cajus behauptet, daß kein Gesetze der Natur möglich, er irret, und also ist in seiner Erkänntniß kein zureichender Grund. Titius erkennet, daß dieser Cajus geirret, indem er einsiehet, wie derselbige aus unrichtigen Gründen geschlossen, oder auch aus richtigen

Grün-

Gründen falsch geschlossen habe. Folglich ist in der Erkänntniß des Titii von dem Irrthum des Caji ein zureichender Grund.

§. 27.

Hieraus erhellet ferner, **daß in derjenigen Vorstellung, in welcher wir das Gute für Böse halten, kein hinreichender Grund der Erkänntniß sey.** Denn es ist ein Irrthum, in welchem ein hinreichender Grund der Erkänntniß fehlet (§. 25.). Wenn z. E. Caius das Sauffen für gut hält, so kan in diesem Gedancken kein zureichender Grund seyn.

und auf sittliche Handlungen angewendet wird.

§. 28.

Wir können demnach die Wahrheit in der Erkänntniß von der Unwahrheit durch das Daseyn eines zureichenden Grundes unterscheiden. Denn eine Lehre, von welcher kein zureichender Grund vorhanden ist, kan nicht in das Reich der Wahrheiten gehören, und eine Lehre, von welcher ein zureichender Grund der Erkänntniß vorhanden, ist eine Wahrheit (§. 24. 25.). Diese Sätze können das wichtigste in der Lehre von dem Ursprung des Bösen erläutern, und ausser Zweifel setzen.

Der Nutzen von dieser Lehre wird bestimmet.

§. 29.

Bishieher von dem zureichenden Grund der Erkänntniß. Nun ist zu untersuchen, ob in allen Fällen ein zureichender Grund der Sachen, das ist, der Dinge ausser unserer Erkänntniß möglich

Bey dem zureichenden Grund der Sache ist der

Grund von der Sache selbst, und der Grund von der Würckung der Sache zu unterscheiden.

möglich sey. Es ist nicht zu läugnen, daß sich nicht bey diesem mehrere Schwierigkeiten zeigen sollten, als bey jenem. Ich bin selbst bey dieser Sache so zweifelhaft gewesen, daß ich lange nicht gewust, wozu ich mich entschliessen sollen. Weil ich aber jetzo davor halte, daß ich auch in diesem Stücke eine überzeugende Erkänntniß habe, so will ich hievon meine Gedancken entdecken, und deren Beurtheilung denen überlassen, welche Wahrheit lieben. Ich setze als eine bekannte Lehre voraus, daß wir bey einer jeden Sache das, worinn sie bestehet, von dem, wie sie würcket, unterscheiden müssen. Ist dieses, so **müssen wir auch bey der Untersuchung, ob ein zureichender Grund vorhanden, den Grund von der Sache selbst, und den Grund von der Würckung der Sache unterscheiden.** Z. E. einen anderen Gedancken hat die Frage: **was ist das, was macht, daß ein Körper so und nicht anders beschaffen ist?** einen anderen Gedancken hat diese Frage: **was ist das, was macht, daß durch einen Körper diese und nicht andere Würckungen geschehen?**

Bey jenem ist der Grund von dem Wesen, der Grund von der Würck-

§. 30.

Indem wir die Dinge selbst betrachten, so finden wir wiederum drey Stücke zu unterscheiden. **Das Wesen der Dinge**, ihre **Würcklichkeit**, und ihre **Eigenschaften.** Folglich sind auch hiebey drey Fragen aufzu-

werfen.

werfen. Ist ein zureichender Grund von dem Wesen der Dinge möglich? Ist ein zureichender Grund von den Eigenschaften der Dinge vorhanden? und endlich, ist ein zureichender Grund von der Würcklichkeit der Dinge zu setzen?

lichkeit, und der Grund von den Eigenschaften der Sache zu unterscheiden.

§. 31.

Die Wesen der Dinge können keinen zureichenden Grund haben. Denn sollten die Wesen der Dinge einen zureichenden Grund haben können, so müste dieser Grund entweder in diesen Dingen selbst, oder ausser denselben zu finden seyn. Das erste widerspricht dem, daß die Wesen die inneren Möglichkeiten der Dinge. Das andere widerspricht dem, daß die Wesen das erste, was in den Dingen anzunehmen und zu setzen (§. 17.). Also erhellet, daß in diesem Satz: die Wesen der Dinge haben einen zureichenden Grund, ein vollständiger Widerspruch stecket. Nur ist zu mercken, daß hier nicht die Rede von dem zureichenden Grund der Erkänntniß, sondern von dem zureichenden Grund der Sache. Ferner, daß hier nicht geredet wird von der Würcklichkeit, sondern von den Wesen, in so weit diese von der Würcklichkeit unterschieden werden.

Ein zureichender Grund von den Wesen der Dinge ist unmöglich.

§. 32.

Selbst der gewöhnliche Begriff von dem zureichenden Grund bestätiget die Wahrheit dieser

Welches weiter bestätiget wird.

ser Gedancken. Was ist der zureichende Grund von einer Sache? das was macht, daß diese Sache so und nicht anders ist. Wenn wir demnach nach einen zureichenden Grund fragen, so setzen wir eine gewisse Sache voraus, von dieser behaupten wir, daß sie so und nicht anders, und alsdenn wollen wir dasjenige wissen, was macht, warum diese Sache so und nicht anders. Woraus erhellet, daß nicht nach dem Grund derjenigen Sache gefraget wird, welche man zum voraus setzet, sondern nach dem Grund von der Verknüpfung gewisser Bestimmungen mit dieser Sache. Das ist, es wird nicht gefraget nach dem Grund des Wesens, sondern nach dem Grund von der Verknüpfung eines Prädicats mit dem Subject, oder mit der Hauptsache, welche ein bestimmtes Wesen hat. Z. E. wenn man einen Raum setzet, der von drey geraden Linien eingeschlossen worden, so wird keiner fragen, warum ist dis ein Raum, der von drey geraden Linien eingeschlossen wird, weil man einsiehet, daß dieses das Wesen von einer solchen Sache. Wenn man aber von diesem Raum behauptet, daß er drey Winckel in sich fasset, welche zusammen 180° ausmachen; alsdenn wird man fragen, warum ist dieses, das ist, woraus kan man verstehen, daß in diesem Raum nicht mehrere und nicht wenigere Winckel seyn können, und daß diese Winckel zusammen genommen nicht grösser und auch nicht kleiner als 180°. Aus dieser Ursache

lehren

lehren auch der Freyherr von Wolff in den vernünftigen Gedancken von GOtt, der Welt, und der Seele des Menschen, §. 32. daß in jedem Dinge etwas nothwendiges sey, wodurch es in seiner Art bestimmet wird, und welches keinen weiteren Grund braucht.

§. 33.

Die Eigenschaften der Dinge müssen einen zureichenden Grund haben.

Es ist erwiesen worden, daß die Wesen der Dinge, wenn sie als Wesen betrachtet werden, keinen zureichenden Grund haben. Die zweyte Frage: **ob die Eigenschaften der Dinge einen zureichenden Grund haben**, beantwortet der Begriff von den Eigenschaften, (attributa) zumahl diejenigen Prädicate der Dinge Eigenschaften genennet werden, welche in dem Wesen der Dinge gegründet sind. Z. E. eine Eigenschaft von einem Triangel ist, daß seine Winckel zusammen genommen 180° machen, weil dieses eine nothwendige Folge aus seinem Wesen ist.

§. 34.

Untersuchung, in wie weit die Würcklichkeiten der Dinge einen zureichenden Grund haben.

Da nun dieses, so ist nur noch die dritte Frage, welche von einer grösseren Wichtigkeit ist, zu untersuchen: **ob nemlich die Würcklichkeiten der Dinge ihren zureichenden Grund haben.** Diese Frage kan nicht vollständig beantwortet werden, wenn man nicht das Ding, dessen Wesen ohne Würcklichkeit nicht

insbesondere in Ansehung des selbständigen Wesens,

nicht vollständig kan gedacht werden, das ist, das **selbständige Wesen** (ens a se), von denen Dingen, deren Wesen ohne Würcklichkeit zu setzen ist, unterscheidet. **Die Würcklichkeit des selbständigen Wesens hat keinen zureichenden Grund.** Denn da zu dessen Wesen die Würcklichkeit gehöret; die Wesen der Dinge aber, in so weit sie als Wesen betrachtet werden, keinen zureichenden Grund haben (§. 32.): so ist klar, daß die Würcklichkeit des selbständigen Wesens keinen zureichenden Grund habe, das ist, die Würcklichkeit des selbständigen Wesens braucht weiter keinen Grund. Die Gottesgelehrten haben diesen Satz, in den Streitigkeiten mit den Cartesianern, längst zugestanden; indem sie nicht vertragen können, daß diese den Satz: GOtt ist das selbständige Wesen (Ens a se), also erklären wollen, als wenn GOtt in sich selbst den Grund seiner Würcklichkeit habe: sondern dawider vertheidiget, daß GOtt darum das selbständige Wesen sey, weil seine Würcklichkeit, als welche nothwendig ist, keinen Grund habe. Siehe Philosophiam primam §. 119. Schol. Doch aber ist auch hiebey zu mercken, daß die Rede von dem Grund der Sache, und nicht von dem Grund der Erkänntniß sey.

§. 35.

und in Ansehung

Die Würcklichkeiten der endlichen Dinge, als deren Wesen ohne Würcklichkeit zu setzen

zen

tzen ist (§. 114. Cor. l. c.) sind Würckungen einer Kraft. Woraus erhellet, daß die Entscheidung der Frage: ob diese Würcklichkeiten einen zureichenden Grund haben? von der Entscheidung der Frage: ob die Würckungen der Dinge mit einem zureichenden Grund geschehen? abhange. Dieses ist demnach insbesondere zu untersuchen. der endlichen Dinge.

§. 36.

Bey der Untersuchung des Grundes von den Würckungen der Dinge ist wiederum zweyerley zu unterscheiden. **Die Anwendung der Kraft, wodurch etwas gewürcket wird, und der Grund von der Anwendung der Kraft.** Bey dem Grund der Würckungen ist zweyerley zu unterscheiden.

§. 37.

In Ansehung des ersten ist ausser Zweifel, **daß keine Würckung geschehen könne, wenn nicht eine hinreichende Kraft angewendet worden, welche vermögend ist, dergleichen Würckung hervorzubringen.** Ich habe zwar in meiner Metaphysic §. 49. Ontol. diesen Satz vollständig erwiesen, dennoch aber will ich, um mich in einer so wichtigen Wahrheit vollkommen deutlich zu erklären, noch dieses hinzufügen. Eine jede Würckung ist eine Folge von der Anwendung der Kraft. Sollte nun in einer Würckung mehr oder weniger enthalten seyn, als durch die Anwendung der Kraft hat können gewürcket wer- Die Beschaffenheit in der Anwendung der Kraft, wodurch etwas gewürcket wird.

den, so müste entweder ein Theil der Kraft ohne Würckung angewendet seyn, oder es müste eine Würckung ohne einer Anwendung der Kraft geschehen können. Da nun in beyden Fällen das wiederum verneinet wird, was angenommen worden, so sind solche nicht möglich. Folglich ist klar, daß keine Würckung geschehen könne, wenn nicht eine hinreichende Kraft angewendet worden, welche vermögend ist, dergleichen Würckung hervorzubringen. Das ist, eine jede Würckung, als Würckung, hat einen zureichenden Grund, welcher in der Anwendung einer hinreichenden Kraft bestehet. Z. E. es soll eine Last von 8 ℔ gehoben werden; dieses kan nicht geschehen, wenn nicht eine Kraft angewendet wird, welche vermögend ist, in der Anwendung 8 ℔ zu heben.

§. 38.

Der Grund von der Anwendung der Kraft, und zwar wenn die Dinge ihre Kraft nicht selbst anwenden können.

Die Dinge haben entweder ein Vermögen, ihre Kraft selbst anzuwenden, oder die Anwendung ihrer Kraft muß durch die Würckung einer äusserlichen Kraft bestimmet werden. Z. E. wir können unsere Kraft, in so ferne wir willkührlich handeln, selbst anwenden, etwas zu würcken. Hingegen muß die Anwendung der Kraft eines Steins durch die Würckung einer äusserlichen Kraft bestimmet werden. In dem letzten Fall ist die Anwendung der Kraft eine Würckung, folglich muß auch diese einen zureichenden Grund haben (§. 37.); welcher ist die Wür-

Würckung einer andern Kraft, wodurch diese würcksam wird (§. 21.).

§. 39.

In dem ersten Fall, ist der Grund von der Anwendung der Kraft in der Beschaffenheit der Erkänntniß (§. 62. Monad.). Ist diese wahr, so ist auch ein zureichender Grund von der Anwendung der Kraft vorhanden (§. 24.). Wenn aber die Erkänntniß irrig, so ist zwar der Grund von der Anwendung der Kraft in der Beschaffenheit der Erkenntniß, weil aber diese keinen zureichenden Grund hat (§. 25.), so kan auch der Grund von jener Anwendung nicht vollkommen zureichend seyn. Z. E. Cajus wendet seine Kraft an zu stehlen, der Grund von dieser Anwendung stecket in dem, weil er solches für gut hält. Dieses hält er für gut, weil er sich einen falschen Begriff vom stehlen gemacht hat. Da nun dieses nicht mit zureichenden Grund geschehen kan, so kan auch nicht behauptet werden, daß Cajus mit einem vollkommen zureichenden Grund gestohlen habe.

Und wenn sie ihre Kraft selbst anwenden können.

§. 40.

Hieraus erhellet, daß die Anwendung unserer Kräfte in den sittlichen Handlungen einen zureichenden Grund habe, wenn solche gegen die Ausübung des Guten

Dieses wird auf sittliche Handlungen angewendet.

ten gerichtet wird. Und im Gegentheil, daß eine solche Anwendung nicht mit zureichendem Grund geschehe, wenn sie eine Quelle von bösen Unternehmungen ist. Das ist, ein Weiser handelt mit einem zureichenden Grund, und ein Narr unternimmt Handlungen ohne zureichenden Grund. Sollte man wohl mit einem zureichenden Grund seine Verbindlichkeiten verletzen können? Auch diese Frage ist vermögend, die Richtigkeit meiner Gedancken zu bestätigen.

§. 41.

Und weiter erläutert.

Ist es erlaubt aus ähnlichen Fällen zu schliessen, so muß ich glauben, daß der Anblick dieses Satzes bey vielen einen Schauer erwecken werde. Diese werden nicht nur mit Hand und Mund in einer regelmäßigen Stellung anderen ihre Verwunderung zu erkennen geben: sondern auch mich sogleich zu den Schriften derjenigen verweisen, von welchen der Satz des zureichenden Grundes vertheidiget worden. Sollte ich hievon benachrichtiget werden, so werde ich auch dieses gewiß mit Danck erkennen, weil in diesem ein offenbahrer Beweiß meiner Lehre stecket, daß nemlich gewisse Kräfte ohne zureichenden Grund können angewendet werden. Andere werden sich vielleicht leichter bewegen lassen, dieser meiner Lehre Beyfall zu geben, wenn ich ihnen nur zeigen würde, wie es möglich sey, daß eine Kraft

ohne zureichenden Grund könne angewendet werden. Ob ich nun zwar glaube, daß ich hiezu nicht verbunden bin, sondern von einem jeden verlangen könne, daß er entweder die Unrichtigkeit meiner Sätze, woraus ich geschlossen, oder auch die Unrichtigkeit in der Art zu schliessen, welche ich angewendet habe, zeigen müsse, wenn er meinen Schluß-Satz läugnen oder in Zweifel ziehen wolte; so will ich dennoch, weil ich bey diesen eine Begierde zur Wahrheit finde, und weil diese Sache, worüber wir streiten, von der grösten Wichtigkeit ist, einen Versuch machen, ob ich werde deutlich zeigen können, wie es möglich, daß eine solche Kraft, wovon hier die Rede ist, ohne einen zureichenden Grund könne angewendet werden.

§. 42.

Untersuchung, wie es möglich, daß eine Kraft ohne zureichenden Grund könne angewendet werden.

Es ist aus dem §. 38. und 39. klar, daß hier nur die Rede von solchen Dingen sey, welche ein Vermögen haben, ihre Kräfte selbst anzuwenden. Wir müssen demnach aus der Natur eines Dinges reden, welches von dieser Art ist. So bald in einem solchen Dinge ein Gedancke entstehet (wie dieses möglich sey, siehe §. 72. seqq. Monadol.), so bald wird es auch ermuntert, seine Aufmercksamkeit gegen diesen Gedancken zu richten. Nun aber stehet es völlig in der Gewalt eines solchen Dinges, wie weit es dieser Aufmunterung Folge leisten will. Wen-

det es seine Aufmercksamkeit nicht gehörig an, so kan es die vorgestellte Sache leicht anders ansehen, als wie sie ist. Dieses ist die Quelle falscher Begriffe, nach diesen Begriffen wendet es seine Kräfte an zu würcken, und daher kommen Würckungen, wodurch Unvollkommenheiten befördert werden. Siehe §. 63 - 67. meiner Monadologie. Es läst sich demnach vollkommen begreiffen, wie es möglich ist, daß eine Kraft ohne zureichenden Grund könne angewendet werden, wenn wir als möglich annehmen, daß es in der Gewalt eines Dinges stehet, ob es seine Aufmercksamkeit gegen einen Gedancken richten oder nicht richten will, und wenn es seine Aufmercksamkeit gegen einen Gedancken richtet, ob es die Sache genau und nach allen Umständen, oder nur obenhin betrachten will. Wir müssen aber solches als möglich annehmen, weil es in der Erfahrung gegründet ist, und wir können von dieser Eigenschaft der Kraft eines solchen Dinges keinen weiteren Grund suchen, weil es eine wesentliche Eigenschaft derjenigen Kraft ist, wodurch ein solches Ding in seiner Art bestimmet wird (§. 31.).

§. 43.

Wird aus der Erfahrung erläutert.

Ich habe mich auf die Erfahrung beruffen. Es ist also meine Schuldigkeit, daß ich einen besonderen Fall anführe, aus welchem erhellet,

daß gewisse Dinge vorhanden sind, in deren Gewalt stehet, ob sie ihre Aufmercksamkeit gegen einen erregten Gedancken richten oder nicht richten wollen, und ob sie ihre Aufmercksamkeit gegen einen solchen Gedancken genau und nach allen Umständen, oder nur obenhin richten wollen. Wo finden wir einen solchen besonderen Fall? es greiffe ein jeder in seinen Busen, ist er ein Mensch von der Art, von welcher ich bin, so wird er eine solche Eigenschaft bey sich selbst wahrnehmen. Ich empfinde jetzo das Licht, ich werde hiedurch aufgemuntert, meine Aufmercksamkeit gegen dieses Licht zu wenden, doch werde ich hiezu nicht genöthiget. Es stehet bey mir, ob ich diesen Gedancken unterhalten will, oder nicht. Ich unterhalte diesen Gedancken, und ich mercke, daß es noch bey mir stehet, ob ich meine Aufmercksamkeit gegen dieses Licht genau, und gegen alle Umstände, welche sich dabey befinden, richten will, oder ob ich es dabey will bewenden lassen, daß ich dieses Licht nur obenhin betrachte. Und so ferner.

§. 44.

Wer dasjenige in Erwegung ziehet, was ich in meiner Monadologie §. 52-78. ausgeführet habe, der wird die Möglichkeit einer solchen Kraft aus reinen Begriffen beurtheilen können. Und gesetzt, daß dieses nicht geschehen

und weiter ausgeführet.

hen könne, so wird solches der Gewißheit meiner Lehre nichts benehmen. Muß man nicht in der Natur-Lehre damit zufrieden seyn, daß man gewisse Eigenschaften der Kräfte, ohne solche ferner zu untersuchen, darum angenommen, weil solche in der Erfahrung gegründet sind. Z. E. kan die Lehre von dem Magnet und von dem Feuer dienen. Wird nun hiedurch der Gewißheit in der Natur-Lehre nichts benommen, warum will man sich denn nicht in diesen Wahrheiten bey richtigen Erfahrungen beruhigen, wenn man nicht weiter kommen kan? genug die Erfahrung ist da, welche richtig und unläugbar. Siehe das Ende des §. 42.

§. 45.

und genauer bestimmet.

Nun ist klar, daß die Anwendung unserer Kräfte, etwas Böses zu würcken, keinen vollständig zureichenden Grund habe. Es ist ferner klar, daß diese Anwendung der Kraft ohne zureichenden Grund dadurch möglich, wenn wir unterlassen, unsere Aufmercksamkeit auf den Gedancken, der in uns erreget worden, genau und nach allen Umständen zu richten (§. 42.). Auf solche Weise wenden wir unsere Kräfte an ohne zureichenden Grund, weil wir unterlassen, unsere Aufmercksamkeit gehörig anzuwenden. Und dieses ist der wichtige Punct, den die meisten vor unbegreiflich halten.

§. 46.

Man wird wider die bisher erklärte Einschränckungen des Satzes des zureichenden Grundes um so viel weniger auszusetzen haben, weil ich nichts angenommen habe, als gewöhnliche Begriffe und was in der Erfahrung gegründet ist. Damit wir nun desto sicherer in der Anwendung des Satzes des zureichenden Grundes gehen können, so wird nöthig seyn, daß wir die, von diesem Satz erwiesene Lehren, mit einander vergleichen, und daraus einen allgemeinen Satz, worin die Bedeutung dieses Satzes festgesetzet wird, schliessen. Wir müssen den Grund der Erkänntniß von dem Grund der Sache unterscheiden (§. 21 - 23.). **Wenn das, was wir erkennen, wahr, so muß auch ein zureichender Grund der Erkänntniß vorhanden seyn; hingegen ist ein solcher zureichender Grund unmöglich, wenn unsere Erkänntniß ein Irrthum** (§. 24. 25.). Ist die Rede von dem zureichenden Grund der Sache, so sind folgende Lehren zu mercken. 1) **Die Wesen der Dinge, wenn sie als Wesen betrachtet werden, können keinen zureichenden Grund haben** (§. 32.). 2) **Die Eigenschaften,** (attributa) **welche einem Dinge zukommen, sind in dem Wesen des Dinges gegründet.** (§. 33.) 3) **Wenn Dinge würcklich sind, von deren Wesen die Würcklichkeit zu unterscheiden, so muß ein**

Bishieher erwiesene Sätze werden mit einander verglichen.

ein hinreichender Grund von dieser Würcklichkeit vorhanden seyn (§. 34. 35.). 4) Eine jede Würckung hat einen zureichenden Grund, welcher in der Anwendung einer hinreichenden Kraft zu finden (§. 37.). 5) Die Anwendung der Kraft eines Dinges, welches kein Vermögen hat, seine Kraft selbst anzuwenden, hat einen zureichenden Grund, welcher ist die Würckung einer andern Kraft, wodurch jene würcksam wird (§. 38.). 6) Die Anwendung der Kraft eines Dinges, welches ein Vermögen hat, seine Kraft selbst anzuwenden, hat einen zureichenden Grund, wenn solche gegen die Ausübung des Guten, hingegen keinen zureichenden Grund, wenn solche gegen die Ausübung des Bösen gerichtet ist (§. 39-45.).

§. 47.

Und aus dieser Vergleichung wird ein allgemeiner Satz gezogen.

Da nun das Böse eine sittliche Unwahrheit, und das Gute eine sittliche Wahrheit ist; so kan aus dem §. 46. dieser allgemeine Satz gezogen werden: Wenn einer Sache, ausser dem Wesen, etwas zukommet, so muß auch von dieser Verknüpfung in so weit ein zureichender Grund vorhanden seyn, in wie weit in derselben eine Wahrheit ist. Hingegen hat diese Verknüpfung in so weit keinen zureichenden Grund, in wie weit

weit in derselben keine Wahrheit ist. Nur ist zu mercken, daß Wahrheit und Unwahrheit so allgemein zu nehmen, daß das Böse eine Unwahrheit, und das Gute eine Wahrheit könne genennet werden. Zur Deutlichkeit wollen wir diesen Satz noch auf einen besondern Fall anwenden. Z. E. Cajus hat 100 Thaler gestohlen. In diesem Satz lieget eine natürliche Wahrheit, aber auch eine sittliche Unwahrheit. Nemlich eine natürliche Wahrheit, wenn wir auf das Wegnehmen der 100 Thaler sehen, dieses ist eine Würckung, und hat ihren zureichenden Grund in der Anwendung der Kraft des Caji (§. 37.). Eine sittliche Unwahrheit in Absehung auf die Anwendung der Kraft des Caji, und von dieser ist kein zureichender Grund vorhanden (§.40.). Das ist: Cajus hat ohne zureichenden Grund seine Kraft angewendet, andere zu bestehlen, nachdem er aber seine Kraft hiezu angewendet hat, so ist das würckliche stehlen mit einem zureichenden Grund erfolget.

§. 48.

Wem dieses seltsam vorkommen möchte, der beliebe nur zu bedencken, daß man mit der Anwendung des Satzes des zureichenden Grundes, nachdem man denselben in einer allgemeinern Bedeutung nehmen wollen, nicht habe fortkommen können, wenn man nicht seine *Schluß dieser Abhandlung.*

Zuflucht

Zuflucht zu einem Zustand dunckeler Gedancken nehmen wollen. Was sind aber dunckele Gedancken, vielleicht eine Bewegung ohne Geschwindigkeit. Seine Zuflucht zu etwas nehmen, wovon man weder aus den Begriffen, noch aus der Erfahrung Gedancken bekommen kan, heißt etwas erdichten. Erdichtungen aber sind keine Gründe, woraus wir Wahrheiten mit einer Gewißheit erklären können. Es wird mir angenehm seyn, wenn man mit Gewißheit zeigen kan, daß ich geirret habe, aber noch angenehmer, wenn meine Begriffe von dem Satz des zureichenden Grundes wahr. Denn wenn dieses ist, so bin ich in dem Stande, in den wichtigsten Lehr-Sätzen das zu heben, was nicht geringen Schwierigkeiten unterworfen ist.

Zweyte

Zweyte Abhandlung

von

dem objectivischen und subjectivischen Grund.

Gedancken
von
dem objectivischen und subjectivischen Grunde.

§. 1.

Selbst die Erfahrung lehret es, daß einer Lehre nichts nachtheiliger sey, als wenn die Begriffe, wodurch deren Beschaffenheit zu erklären ist, durch die Bestimmung solcher Merckmahle gemacht worden, welche nicht zu dem inneren derselben gehören, sondern nur gewisse Beziehungen dieser Sache gegen andere zu erkennen geben. Die Mathematik, die Sitten-Lehre, die natürliche Gottes-Gelahrheit und viele andere Wissenschaften geben hievon unendlich viele Proben. Die gegenwärtige Absicht erfodert es nicht, daß ich solche zergliedere; ich werde derselben ein Genüge leisten, wenn ich den Unterscheid zwischen dem objectivischen und subjectivischen Grunde untersuche, als von deren Erklärungen die Beschaffenheit verschiedener Lehren, welche von dem ersten Range sind, abhänget. Z. E. die Erklärungen von den Absichten GOttes bey den Straffen, und bey der Hervorbringung der Dinge gründen sich in den Begriffen, welche mit dem objectivischen und subjectivischen Grunde verknüpfet

Absicht dieser Gedancken.

knüpfet werden. Wir wollen demnach die gewöhnlichen Begriffe von diesen untersuchen, solche, wie billig, bestimmen, und alsdenn ihre Anwendungen zergliedern.

§. 2.

Der gewöhnliche Begriff von dem objectivischen und subjectivischen Grunde.

Insgemein werden folgende Begriffe mit diesen Ausdrückungen verbunden. Der Grund, warum man etwas unternimmt, wird entweder aus dem Gegenstande genommen, womit man umgehet, oder das würckende Wesen nimmt solchen aus ihm selbst. In dem ersten Falle nennet man ihn einen *objectivischen*, und in dem andern Falle einen *subjectivischen* **Grund**. Es soll z. E. der objectivische Grund von der Würcklichkeit der Welt derjenige seyn, welcher aus der Welt von GOtt ist genommen worden, und der subjectivische Grund von der Würcklichkeit der Welt soll derjenige seyn, welchen GOtt von ihm selbst genommen hat.

§. 3.

Ist zweydeutig.

Beyde Begriffe sind zweydeutig, und diese Zweydeutigkeit ist die Ursache, warum verschiedene Lehr-Sätze, in welchen diese Worte vorkommen, in einer gantz andern Bedeutung angewendet werden, als in welcher solche aus richtigen Gründen zu vertheidigen sind. Was heißt diese Redens-Art: Der Grund, warum man etwas unternimmt, wird aus dem Gegenstande, womit man umgehet, genommen? Kan dieses nicht einmahl so viel heissen: **Die Gelegen-**

heit,

heit, warum man dieses unternommen hat, ist in dem Gegenstande, womit man umgehet, zu finden; und alsdenn: die Absicht, warum man dieses unternommen hat, stecket in dem Gegenstande, womit man umgehet: Daß diese Bedeutungen gäntzlich unterschieden sind, solches erhellet daraus, weil einerley Handlung, welche mit einem objectivischen Grunde ausgeführet wird, eigennützig seyn kann, wenn die erste Bedeutung dieses Ausdruckes statt findet, welche hingegen vernünftig ist, wenn sie mit einem objectivischen Grunde nach der zweyten Bedeutung ausgeführet worden. Z. E. Cajus giebt einem Armen ein Allmosen, warum? ist hievon seine Absicht, daß er anderen einen Begriff von seiner Gütigkeit beybringen will, so handelt er mit einem objectivischen Grunde nach der ersten Bedeutung, und ein jeder wird dieses Unternehmen des Caji ein eigennütziges Unternehmen nennen. Wenn er aber dem Armen darum den Allmosen giebet, weil er wünschet durch die Anwendung seiner Vollkommenheiten auch die Vollkommenheiten des Armen zu befördern, so handelt er mit einem objectivischen Grunde nach der zweyten Bedeutung, und ein jeder wird alsdenn einräumen, daß er ohne Eigennutz auf eine löbliche und vernünftige Art gehandelt hat.

§. 4.

Ein Einwurf wird gehoben.

Vielleicht hält man dieses für eine unnütze Unterscheidung; weil das erste eine Folge aus

dem andern ist. Denn aus der Bemühung, durch die Anwendung seiner Vollkommenheiten anderer Vollkommenheiten zu befördern, folget nothwendig, daß Vernünftige daher Gelegenheit nehmen, sich einen Begriff von der Gütigkeit eines Wohlthäters zu machen. Ich gebe zwar diese Folge zu, doch aber kann ich aus dieser Ursache nicht zugeben, daß die von mir gemachte Unterscheidung unnütze sey. Vielmehr wird deren Wichtigkeit durch diesen Einwurf bestätiget. Ist nicht, wenn wir das sittliche in unsern Handlungen überlegen wollen, ein grosser Unterscheid, wenn etwas eine Folge von unsern Handlungen, und wenn eben dieses eine Absicht ist, warum wir solche unternommen haben. Z. E. Cajus schreibet ein Buch. Seine Absicht ist, daß er seine Kräfte anwenden will, auch die Erkänntnisse anderer zu erweitern, und diesen Gelegenheit zu geben, daß sie einige Begriffe deutlicher fassen können. Wenn er nun seine Arbeit so ausführet, daß diese Absicht dadurch könne erhalten werden, so wird ein jeder, der seine Schrift mit Vernunft beurtheilet, denselben rühmen, und sich einen Begriff von dessen Fähigkeit machen. Sollte nun der Cajus diese Folge seiner Bemühung zur Absicht gehabt haben, würde er nicht alsdenn das Prädicat eines Ehrgeitzigen und Hochmüthigen verdienen, da er im Gegentheile als ein tugendhaftiger Mensch anzusehen ist, wenn das erste die Absicht von seinen Unternehmungen gewesen. Man

zerglie-

zergliedere den Begriff von einem Pharisäer oder Heuchler, so wird auch diese Zergliederung meine Gedancken bestätigen.

§. 5.

Hieraus siehet man zugleich, daß es eine uneigentliche Bedeutung von dem objectivischen Grunde ist, wenn man dadurch andeuten will, daß einer die Gelegenheit etwas auszuführen aus dem Gegenstand genommen, wohin er seine Handlung gerichtet hat. Es kan dieses auch auf folgende Art erwiesen werden. Wenn Cajus nur aus dieser Ursache eine Begierde hat, Allmosen auszutheilen, damit er andern seine Mildthätigkeit zeigen könne, so wird er sich bey der Austheilung der Allmosen nicht darum bekümmern, ob dieser oder jener solcher würdig sey; sondern er wird nur darauf sehen, ob er in dem vorkommenden Falle Gelegenheit habe, seine Mildthätigkeit andern bekannt zu machen. Da nun dieses ist: wer will alsdenn behaupten, daß er mit einem objectivischen Grunde gehandelt habe. Vielmehr wird ein jeder den Grund von diesem Unternehmen einen subjectivischen Grund nennen. Woraus erhellet, **daß die eigentlichen Bedeutungen dieser Ausdrücke aus der Beschaffenheit der Absicht zu nehmen sind, warum einer etwas gethan hat.**

Der eigentliche Begrif von einem objectivischen und subjectivischen Grunde, woher solche zu nehmen ist.

§. 6.

Nemlich, die Absicht, warum einer etwas gethan hat, ist entweder in der Sache zu finden, gegen

und worin sie bestehen.

gegen welche er seine Handlungen gerichtet hat; oder diese Absicht ist in ihm selbst, obgleich die Handlung gegen eine andere Sache ist gerichtet worden. In dem ersten Falle wird gesaget, er habe mit einem *objectivischen* **Grunde**, und in dem andern, er habe mit einem *subjectivischen* **Grunde** gehandelt. Z. E. kan das vorige dienen. Cajus giebt einem Armen ein Allmosen, und also richtet er gegen diesen seine Handlung. Er hat zur Absicht, durch die Anwendung seiner Vollkommenheit auch diesen Nothleidenden vollkommener zu machen. Er setzet also die Absicht seiner Handlung in der Sache, gegen welche er solche gerichtet, das ist, er giebt Allmosen aus einem objectivischen Grunde. Titius giebt einem andern Allmosen, und richtet also seine Handlungen gegen diesen. Er hat zur Absicht, hierdurch anderen Begriffe von seiner Mildthätigkeit beyzubringen, und also setzet er seine Absicht nicht in dem, gegen welchen er seine Handlung gerichtet hat, sondern in ihm selbst, das ist, er reichet Allmosen aus einem subjectivischen Grunde.

§. 7.

Welches weiter bestimmet wird.

Hieraus erhellet, daß es gantz ein anderes sey, etwas in Ansehung einer gewissen Sache unternehmen, und ein anderes, aus einem objectivischen Grunde handeln; Ein anderes, aus der Beschaffenheit der Sache Bewegungs-Gründe nehmen, solche anderen vorzuziehen, und wiederum ein

ein anderes, mit einem objectivischen Grunde eine solche Wahl unternehmen. Z. E. es erwählet einer gewisse Umstände, Allmosen auszutheilen, weil er einsiehet, daß er unter diesen Umständen den Ruf von seiner Mildthätigkeit am weitesten ausbreiten könne. Sollte man wohl mit Wahrheit von diesem sagen können, er habe aus einem objectivischen Grunde gehandelt? wird er nicht darum ein Pharisäer genennet, weil er sich aus einem subjectivischen Grunde, gegen Arme mildthätig bewiesen hat?

§. 8.

Nutzen der erklärten Begriffe.

Nunmehro ist es klar, was §. 1. von mir ist erinnert worden. Man nehme die gewöhnlichen Anwendungen der Ausdrücke: **mit einem *objectivischen* oder *subjectivischen* Grunde handeln;** und darnach erkläre man diesen Satz, welcher von einem jeden vertheidiget wird: **Ein Weiser muß beständig mit einem *objectivischen* Grunde handeln.** Sollte alsdenn nicht ein Weiser der eigennützigste, ein Ehrgeitziger und der größte Pharisäer seyn können, welches doch dem Begriffe der Weißheit schlechterdings zuwider ist. Denn ist nicht der eigennützig, welcher in der Wahl verschiedener Unternehmungen beständig dasjenige vorziehet, wodurch er seinen grösten Vortheil befördern könne? und ist nicht derjenige ehrgeitzig, der aus verschiedenen Gegenständen nur darum etwas wehlet, weil er dadurch seine Ehre am meisten

befördern könne? Beyde aber würden, wenn die gewöhnliche Anwendung des Begriffes von dem objectivischen Grunde gegründet wäre, aus einem objectivischen Grunde handeln. Es ist wahr, **ein Weiser handelt beständig mit einem** ***objectivischen*** **Grunde.** Man erkläre aber diese Redens-Art nach dem Begriffe, welchen ich §. 6. bestimmet, und erwiesen habe: so wird nichts folgen, was nicht die Vorzüge der Weißheit zeiget. Nemlich ein Weiser hat keine andere Absicht, als daß er den Vollkommenheiten derjenigen Dinge, gegen welche er seine Handlungen richtet, gemäß leben, und also wo möglich befördern und erweitern wolle. Es folget aus seinen Unternehmungen die Beförderung seiner Ehre; obgleich diese nicht die Richtschnur ist, wornach er seine Unternehmungen abmisset. Und also ist er darum weise, weil er nicht eigennützig und auch nicht ehrgeitzig ist.

§. 9.

Aus den gesetzten Erklärungen werden einige besondere Folgen gezogen.

Die Wichtigkeit der Sache und die Vorstellung derjenigen Folgen, welche daher gemacht werden, haben mich fast zu einigen Ausschweiffungen verleitet, und diese geben mir Gelegenheit zu begreiffen, wie noch einige Einwürfe wider diese meine Gedancken von dem objectivischen und subjectivischen Grunde können gemacht werden. Diesen vorzubeugen, will ich noch mit wenigen einige Sätze, welche daher folgen, anmercken.

1) **Es ist möglich, daß wir aus einem *objectivi*schen Grunde gegen uns selbst handeln können.** Denn da wir aus einem objectivischen Grunde handeln, wenn wir die Absicht unserer Unternehmung in derjenigen Sache setzen, gegen welche wir solche richten (§. 6.), und da es möglich ist, daß wir unsere Handlungen gegen uns selbst richten, und auch in uns selbst die Absicht derselben setzen können: So kann man auch begreifen, wie es möglich sey, daß man gegen sich selbst aus einem objectivischen Grunde handeln könne. Alle Handlungen, wodurch man seine eigene Vollkommenheit zu befördern suchet, beweisen, daß solches in der Erfahrung gegründet ist.

2) **Wir können aus einem *objectivi*schen Grunde gegen die Wahrheit handeln.** Denn wenn wir eine Wahrheit untersuchen: so können wir die Absicht dieser Untersuchung in der Erweiterung und Befestigung der Wahrheit setzen. Wenn aber dieses geschiehet: so handeln wir gegen die Wahrheit aus einem objectivischen Grunde (§. 6.). Und so weiter.

§. 10.

Und diese werden auf die Tugend angewendet.

Und hieraus erhellet ferner, daß der Unterschied zwischen dem objectivischen und subjectivischen Grunde die wahre Liebe zur Wahrheit von einer Schein-Liebe, und überhaupt die wahre Tugend von dem Scheine der Tugend absondert. Denn wer die Wahrheit aus einem subjectivischen Grunde suchet, der ist selbst

bey der Wahrheit eigennützig, und hat von derselben nur eine sehr dunckele und sehr unvollkommene Abbildung in seinem Gemüthe. Ja er ist eben so verblendet, wie ein Handwercks-Mann, den nichts als die Begierde, etwas zu gewinnen, antreibet, sein Handwerck zu treiben. Ein Weiser suchet Wahrheit, um solche zu erweitern und zu befestigen. Die Beförderung seiner Vollkommenheiten ist nicht seine Absicht, sondern eine Folge aus seinen Handlungen. Hierin kommt überhaupt die vernünftige Liebe zur Tugend mit der Liebe zur Wahrheit überein. Ein Weiser suchet die Tugend aus einem objectivischen Grunde. Selbst die Begierde, Vollkommenheiten zu befördern, ist die Absicht von seinen Unternehmungen. Und so weiter. Ich erinnere mich, in einem Briefe, welchen Epicurus am Tage seines Todes an den Idomeneus geschrieben hat, gelesen zu haben: **Mein letzter Tag ist der glückseligste Tag meines Lebens. Ich leide zwar unglaubliche Pein, und die Art meines Todes ist höchstschmertzlich: Jedoch tröste ich mich in allem diesem Uebel, wenn ich an die großen Erfindungen gedencke, welche ich in den Wissenschaften hervorgebracht habe.** Dieses lehret, daß schon Epicurus in seiner Blindheit einen Geschmack von dieser Weißheit gehabt hat.

Dritte

Dritte Abhandlung
von
den verschiedenen Arten der
Zufälligkeit.

Gedancken von den verschiedenen Arten der Zufälligkeit.

§. 1.

Ich habe zwar in meiner Metaphysic und insbesondere in der Philosophia prima §. 144. und folgenden die Lehre von der Zufälligkeit abgehandelt. Weil aber in derselben der Haupt-Grund von den Streitigkeiten ist, welche über die Freyheit GOttes und der Menschen geführet werden, so wird es nicht undienlich seyn, wenn ich zu dieser Absicht die Arten der Zufälligkeit etwas genauer bestimme, und daß dieselben gegründet sind, also erweisen werde, daß auch andere, welche in Metaphysischen Wahrheiten sich nicht sonderlich geübet haben, von dieser Wahrheit können überzeuget werden. Will einer weiter gehen, so kan er meine Metaphysic zur Hand nehmen. Vielleicht wird er darinn dasjenige ausgeführet finden, wodurch er kann in dem Stand gesetzet werden, die Möglichkeit von dem, was ich in dem folgenden erklären und erweisen werde, aus den ersten Gründen vermittelst reiner Begriffe überzeugend einzusehen.

Absicht dieser Gedancken.

§. 2.

§. 2.

Der Grund von der Eintheilung des Nothwendigen und Zufälligen wird bestimmet.

Das Zufällige wird dadurch von dem Nothwendigen unterschieden, daß bey jenem das entgegengesetzte möglich, bey diesem aber unmöglich ist. Die Gelehrsamkeit ist möglich, ob sie gleich bey einem Hunde unmöglich, und in einer geradlinigten Figur ist eine gewisse Anzahl von rechten Winckeln möglich, ob es gleich unmöglich ist, einem Circul dergleichen beyzulegen. Wir werden demnach durch diese Beschaffenheit der Möglichkeit und Unmöglichkeit genöthiget, sowohl von dem Zufälligen, als auch von dem Nothwendigen eine gedoppelte Art fest zu setzen. Die erste betrachtet die Gegenstände für sich, und die andere in so weit solche unter einander verknüpfet werden.

§. 3.

Sowohl das Nothwendige als auch das Zufällige kann für sich und auch unter gewissen Bestimmungen betrachtet werden.

Beyde Arten sowohl des Nothwendigen, als auch des Zufälligen müssen durch besondere Worte, um den Wort-Streit zu vermeiden, unterschieden werden. Ist das Gegentheil von einer Sache für sich betrachtet, möglich, so wird gesaget, daß **solche für sich betrachtet zufällig** sey. (contingens absolute tale). Z. E. ein Circul wird in dieser Absicht zufällig genennet, weil wir noch andere Figuren, welche keine Circul sind, als möglich gedencken können. Woraus leicht zu verstehen ist, daß eine Sache, **für sich betrachtet, nothwendig** zu nennen sey (necessarium absolute tale), wenn deren

Gegentheil für sich betrachtet, unmöglich ist. Wird einer gewissen Sache eine Eigenschaft beygeleget, und wir erkennen, daß auch die entgegen gesetzte Eigenschaft in derselben möglich ist, so wird von uns gesaget, daß **diese Eigenschaft in der bestimmten Sache zufällig** sey (contingens secundum quid tale). Erkennen wir aber, daß das Gegentheil in derselben nicht möglich ist, so behaupten wir, daß **diese Eigenschaft der bestimmten Sache nothwendig zukomme** (necessarium secundum quid tale). Z. E. warum wird gesaget, daß die Gelehrsamkeit einem Menschen zufällig, und die Anzahl von drey Winckeln einem Triangel nothwendig beyzulegen sey? ist nicht dieses die Ursache, weil auch das Gegentheil von der Gelehrsamkeit bey einem Menschen möglich, hingegen die Anzahl von vier Winckeln bey einem Triangel unmöglich ist.

§. 4.

Der eigenthümliche Begrif des Nothwendigen und Zufälligen wird bestimmet

Ich könnte hieraus diese Folge ziehen, **daß eine Eigenschaft in Ansehung einer bestimmten Sache nothwendig seyn könne, welche an und für sich betrachtet, zufällig ist**, wenn ich nicht genöthiget würde, zu behaupten, daß sowohl die Zufälligkeit, als auch die Nothwendigkeit, wenn beyde in ihrem eigentlichen Verstande genommen werden, allezeit in der Verbindung einer gewissen Eigenschaft mit einer bestimmten Sache zu suchen sind. Es erfordert

dert dieses sowohl die Beschaffenheit der Worte, als auch der Gebrauch zu reden. Z. E. die Frage: ob **würcklich seyn nothwendig oder zufällig** sey? kann nicht beantwortet werden, wenn nicht diese Eigenschaft in einer Verknüpfung mit einer bestimmten Sache gedacht wird. So bald wir aber die Würcklichkeit mit einer bestimmten Sache verbinden, nemlich **GOtt ist würcklich**, ein **Mensch ist würcklich**, so bald können wir auch obige Fragen beantworten, daß nemlich dem ersten Subjecte die Würcklichkeit nothwendig, und dem andern zufällig zukomme.

§. 5.

und ferner bewiesen.

Wir wollen die Frage, **ob etwas für sich betrachtet, könne nothwendig oder zufällig genennet werden**, noch etwas genauer betrachten. Es erfordert dieses die Wichtigkeit der Sache. Will man annehmen, daß dasjenige zufällig sey, von dessem Gegentheile wir auch einen möglichen Begriff bilden können: so wird man alles, was den Satz des Widerspruchs nicht aufhebet, zufällig nennen müssen. Dieses scheinet mir aber bedencklich zu seyn. Nicht nur der Gebrauch zu reden wird dadurch verletzet werden, sondern man würde auch durch einen solchen unbestimmten Gebrauch der Worte den Feinden der Wahrheit verschiedene Mittel anbiethen, wodurch sie das irrige in ihren Lehren verhüllen, und diesen

den äusserlichen Schein einer Wahrheit geben können. Ich habe nicht zu viel geredet. Alle mögliche Anwendungen dieses Begriffes können meine Gedancken beweisen Es sey dasjenige zufällig, von dessem Gegentheile wir auch einen möglichen Begriff fassen können: so werden wir sogar das unendliche Wesen, die Allmacht und alle unendliche Vollkommenheiten zufällig nennen müssen. Denn wer wird in Zweifel ziehen, daß wir nicht auch von dem endlichen Wesen, als dem Gegentheile des Unendlichen, daß wir nicht auch von der eingeschränckten Macht als dem Gegentheile der Allmacht, und dergleichen, mögliche Begriffe bilden können. Man behalte ferner diesen Begriff von der Zufälligkeit; wie überzeugend wird nicht alsdenn einer, der in seinem Hertzen sogar die Gottheit verläugnet, die Lehre von der Zufälligkeit der Welt, von der Zufälligkeit der Menschen, und so ferner, beschreiben können. Er wird sogleich schliessen: Wenn wir von dem Gegentheile einer Sache auch einen möglichen Begriff fassen können, so ist diese Sache zufällig. Nun aber können wir das Entgegengesetzte der Welt, das Entgegengesetzte von dem Menschen auch als möglich gedencken. Und also folget aus unsern Lehr-Sätzen, daß die Welt, der Mensch und dergleichen zufällig sind. Da nun mit der Lehre von der Zufälligkeit der Welt, von der Zufälligkeit der Menschen, und so weiter, die Verläugnung der Gottheit nicht bestehen kann, so

ist es ungereimt, daß man mir beymessen will, daß ich keinen GOtt glaube. Und so ferner. Ist nun nicht ein solcher Begriff von der Zufälligkeit eine fürtrefliche Schmincke, womit der Unwahrheit ein Schein der Wahrheit könne gegeben werden?

§. 6.

und erläutert.

Hieraus erhellet, daß die Frage, **ob etwas nothwendig oder zufällig?** allezeit in der Beziehung einer gegebenen Sache auf eine andere zu gedencken ist. Das ist, sie muß allezeit in diesem Verstande genommen werden: **Kann diese gesetzte Sache ohne Verletzung ihres Wesens eine Eigenschaft haben, welche der gegebenen entgegen gesetzet ist?** Z. E. wir wollen wissen, ob die äusserliche Bewegung, welche wir bey einem Menschen empfinden, bey demselben zufällig sey, so müssen wir nicht fragen, ob eine Bewegung zufällig ist, sondern wir müssen untersuchen, ob wir einen Menschen, bey welchem dergleichen Bewegung nicht zu finden, als möglich gedencken können? Wir erkennen diese Möglichkeit, und wir werden daher bewogen, zu behaupten, daß eine solche Bewegung bey einem Menschen zufällig sey. Wir wollen z. E. ferner wissen, ob es bey einer Machine etwas nothwendiges ist, daß sie aus vielen Dingen zusammen gesetzet worden. Wir untersuchen zu diesem Ende, ob eine Machine möglich sey, welche nicht aus verschiedenen Dingen

gen zusammengesetzet worden. Wir erkennen, daß in diesem Gedancken: **Eine Machine, welche nicht aus verschiedenen Dingen zusammen gesetzet worden,** ein Widerspruch verborgen sey, und durch diese Erkenntniß werden wir angetrieben, zu bekennen, es sey nothwendig, daß eine Machine eine Zusammensetzung aus verschiedenen Dingen ausmache.

§. 7.

Die Nothwendigkeit und Zufälligkeit wird in eine Idealische und würkliche eingetheilet.

Nachdem wir uns mit der Zergliederung dieser Gedancken beschäftiget haben, so erblicken wir einen Grund, welcher sowohl das Nothwendige, als auch das Zufällige auf eine zweyfache Art bestimmet. Wir können von einem Menschen, oder von einer Machine überhaupt reden, wir können solche auch also betrachten, wie jener insbesondere **dieser Mensch**, und diese insbesondere **diese Machine.** Bey diesem Menschen kan etwas unmöglich seyn, was bey einem Menschen überhaupt betrachtet, möglich ist. Und dieser Machine kann etwas widersprechen, was durch eine Machine überhaupt betrachtet, geschehen kann. Will man dieses in Zweiffel ziehen, so muß man überhaupt an der Richtigkeit dieses Satzes zweifeln: daß in Ansehung einer gewissen Art von einem Geschlechte etwas unmöglich seyn könne, was in Ansehung des Geschlechts überhaupt betrachtet, noch nicht unmöglich zu nennen ist. Wer dieses behaupten will, der muß mir auch zuge-

ben, daß kein Triangel einen stumpfen Winckel haben könne; weil dieser in einem rechtwincklichten Triangel unmöglich ist; und daß kein Thier mit vier Beinen möglich sey, weil wir bey dem Menschen nicht mehr, als zwey Beine finden. Ich zweifele, daß jemand diese Sätze wahr nennen werde; und dieser Zweifel gibt mir zugleich einen hinreichenden Grund zu glauben, man werde mir auch diesen Satz einräumen: **daß bey einer Sache, überhaupt betrachtet, etwas zufällig seyn könne, was bey derselben, in so weit man sie als diese bestimmte Sache betrachtet, nothwendig ist** (§. 4-6.). Z. E. es sind verschiedene Arten von Thieren möglich, bey welchen das Vermögen, welches wir die Vernunft nennen, nicht seyn kann. Wollen wir hingegen einen Menschen annehmen, bey welchem dieses Vermögen fehlet, so setzen wir etwas widersprechendes. Woraus erhellet, daß die Vernunft bey einem Thiere überhaupt betrachtet, etwas zufälliges sey, welche in der Beziehung auf einen Menschen nothwendig ist. Aus diesem Grunde entstehen zwey Arten der Nothwendigkeit und Zufälligkeit, denen ich selbst Nahmen geben muß, weil sie noch nirgends, so viel ich weiß, benennet sind. Die erste mag die *Ideali*sche **Nothwendigkeit**, oder **Zufälligkeit**, und die andere die **würckliche Nothwendigkeit** oder **Zufälligkeit** heissen. Will man jene die **allgemeine**, und diese die beson-

dere

dere **Nothwendigkeit** und **Zufälligkeit** nennen, so werde auch ich, diese Benennung zu brauchen, kein Bedencken finden. Eine *Idealische* **Nothwendigkeit** (necessitas in abstracto) ist in der Verknüpfung einer Sache *mit* einer andern, wenn das entgegengesetzte von jener bey dieser, überhaupt betrachtet, unmöglich ist. Z. E. die Ausdehnung ist bey einer Figur auch in den Gedancken nothwendig, weil eine Figur überhaupt betrachtet, ohne einer Ausdehnung unmöglich ist. Eine **würckliche Nothwendigkeit** (necessitas in concreto) ist in der Verknüpfung einer Sache mit einer andern, wenn das entgegengesetzte von jener bey dieser, in so weit sie als diese bestimmte Sache betrachtet wird, unmöglich ist. Z. E. es ist eine würckliche Nothwendigkeit, daß wir diesem bestimmten Triangel drey Winckel beylegen; denn es ist auch dieser Triangel ohne drey Winckeln unmöglich. Eine *Idealische* **Zufälligkeit** (contingentia in abstracto) ist in der Verknüpfung einer Sache mit einer andern, wenn auch bey dieser überhaupt betrachtet, das entgegengesetzte von jener möglich ist. Z. E. daß eine Figur drey Winckel hat, solches ist idealisch zufällig. Denn eine Figur überhaupt betrachtet, ist mit mehreren Winckeln, ja auch wohl ohne Winckel möglich. Endlich ist eine **würckliche Zufälligkeit** (contingentia in concreto) in der Verknüpfung einer Sache mit einer anderen, wenn auch in dieser, in so weit man sie als

diese bestimmte besondere Sache betrachtet, das entgegengesetzte von jener möglich ist. Z. E. diesem Cajo kommt die Gelehrsamkeit nicht nur zufällig zu, sondern es ist auch diese Zufälligkeit eine würckliche Zufälligkeit, weil auch in diesem Cajo das entgegengesetzte von der Gelehrsamkeit, das ist, der Mangel von der Gelehrsamkeit möglich ist.

§. 8.

Von dieser kann auf jene nicht geschlossen werden.

Wir wollen hiebey einen Satz anmercken, welcher aus der Vergleichung dieser Begriffe unmittelbahr folget; nemlich, **was würcklich nothwendig ist, solches kann** *Ideal*isch **zufällig seyn** (§. 7.). Z. E. bey einem Menschen ist die Vernunft nothwendig, welche bey dem Geschlechte des Menschen, nemlich bey einem Thiere überhaupt betrachtet, zufällig ist.

§. 9.

Wer das zufällige Daseyn einer Eigenschaft beweisen will, der muß auf die würckliche Zufälligkeit sehen.

Ein jeder von denen, welche sich Gelehrte nennen, ist bemühet, den Verdacht von sich abzulehnen, als wären von ihm Lehr-Sätze vertheidiget worden, welche der wahren Ruhe des Gemüthes zuwider sind, und durch deren Anwendung eine gegründete Glückseeligkeit mit einem Scheine der Glückseeligkeit vertrieben wird. Es ist zwar nicht zu läugnen, daß dieses nicht eine löbliche Bemühung seyn sollte; es ist aber auch zu beklagen, daß zu dieser Absicht sehr oft, wo nicht aus Vorsatz, dennoch aus Uebereilung und zuvorgefaßten Meinungen solche Mittel erwehlet werden, welche zwar nach dem äusser-

äusserlichen Scheine hinreichend sind, doch aber bey einer genaueren Untersuchung als solche befunden werden, welche dasjenige vielmehr befestigen, was dem Scheine nach hat sollen widerleget werden. Es ist meine Absicht nicht, alle diese Mittel zu beschreiben, sondern ich will jetzo nur ein einiges von diesen, und zwar das wichtigste anführen, nemlich den Gebrauch zweydeutiger Redens-Arten. Die Lehre von der Zufälligkeit in den Eigenschaften und Würckungen der Dinge kann diese meine Gedancken vollkommen bestätigen. Viele, welche der Würcklichkeit des allmächtigen GOttes am stärckesten widersprechen, reden von der Zufälligkeit der Welt und von der Zufälligkeit derjenigen Begebenheiten, welche wir täglich in der Welt wahrnehmen. In meiner Metaphysic und zwar in der Theologia naturali §. 25. ff. habe ich dieses mit verschiedenen Beyspielen erwiesen. Der zweydeutige, oder wenn wir unsere Gedancken genau ausdrucken wollen, der unbestimmte Begriff von der Zufälligkeit ist das Gebüsche, hinter welches diese ihre Meinungen verbergen wollen. Doch es ist auch dieser Ausdruck zu hart, es sey ferne von uns, daß wir den Grund dieses Mißbrauchs beständig in dem Fürsatze des Lehrers suchen wollen. Wir bleiben Menschen. Die Uebereilung in dem schliessen kan sehr leicht eine solche Würckung nach sich ziehen. Dem sey wie ihm wolle; es bleibet doch dieses gewiß, daß

der Begriff von der Zufälligkeit ein unbestimmter Begriff ist, wenn wir nicht die Idealische Zufälligkeit von der würcklichen unterscheiden. (§. 7. und 8.). Hat man hinreichend bewiesen, daß eine Eigenschaft oder Würckung bey einer bestimmten Sache von einer gewissen Art möglich sey, wenn man erwiesen hat, daß diese Eigenschaft oder Würckung überhaupt bey einer Sache von der gesetzten Art seyn könne? Z. E. ist der Beweiß von diesem Satze, daß ein Mensch ohne Tugend möglich sey, auch hinreichend diesen Satz fest zu setzen, daß Cajus ohne Tugend seyn könne? ferner, hat derjenige bewiesen, daß auch diese Welt ohne Sünde möglich sey, der überhaupt gezeiget hat, wie eine Welt ohne Sünde seyn könne? wir nehmen hieraus diese Folge: **daß derjenige, der die Zufälligkeit von einer Eigenschaft oder von einer Würckung bey einer bestimmten Sache von einer gewissen Art beweisen will, darthun müsse, daß auch diese bestimmte Sache von der gesetzten Art ohne Verletzung ihres Wesens die entgegengesetzte Eigenschaft oder Würckung haben könne.** Das ist, er muß die würckliche und nicht die Idealische Zufälligkeit beweisen (§. 7.).

§. 30.

Welches weiter erläutert wird.

Wir wollen uns hierüber etwas umständlicher erklären. Wer nur überhaupt einsiehet, daß die Vollkommenheit in der Uebereinstimmung

mung des mannigfaltigen bestehet, der hat noch keinen deutlichen Begriff von der Vollkommenheit eines Menschen. Und die Frage: **ist es zufällig, daß** *Cajus* **jetzo redet?** ist nicht beantwortet worden, wenn man erwiesen hat, daß ein Mensch möglich seye, welcher nicht redet. Man zeiget eine Idealische Zufälligkeit, mit welcher eine würckliche Nothwendigkeit bestehen kann (§. 8.), und die Frage ist auf eine würckliche Zufälligkeit gerichtet worden. Will man beweisen, daß es zufällig sey, daß ich jetzo schreibe: so muß man beweisen, daß ich ohne Verletzung meines Wesens jetzo, da ich schreibe, auch nicht schreiben könne. Doch aber nicht beydes zugleich. Dieses würde ein offenbarer Widerspruch seyn. Wir können in einer so wichtigen Sache nicht zu weitläuftig seyn. Wir wollen die Strenge eines Beweises von der Zufälligkeit der Begebenheiten in dieser Welt, welchen ich sehr oft gelesen habe, nach diesen Begriffen prüfen, vielleicht wird alsdenn alle Undeutlichkeit verschwinden. Ist mir recht, so ist auf diese Art geschlossen worden. Wir „finden in dieser Welt verschiedene Begeben„heiten. Wir können uns eine andere Zusam„mensetzung der Dinge als möglich gedencken, „in welcher, wenn sie würcklich seyn sollte, gantz „andere Begebenheiten erfolgen würden. Folg„lich sind die gegenwärtige Begebenheiten in „dieser Welt zufällig.„ Die Frage ist: **Sind die gegenwärtigen Begebenheiten in dieser**

Welt zufällig? Die Anwort lehret, daß eine andere Reihe der Dinge möglich sey, in welcher auch andere Begebenheiten erfolgen können. Ist dieses eine Antwort auf die vorgelegte Frage? wer eine wahre und würckliche Zufälligkeit von den gegenwärtigen Begebenheiten in dieser Welt beweisen will, der muß zeigen, daß in diesem Zusammenhange der Dinge, welcher würcklich ist, gantz andere Begebenheiten erfolgen können, als diejenige, welche wir täglich empfinden. Hat man dieses nicht erwiesen: so hat man auch nicht erwiesen, was man beweisen soll, und beweisen muß, wenn man die Zufälligkeit dieser Welt vertheidigen will.

§. 11.

Ein Einwurf, welcher kan gemacht werden, wird erkläret.

Wir müssen diese Lehre von der wahren Zufälligkeit wider einen zu befürchtenden Anfall in Sicherheit setzen. Schon Anaximander und Democritus haben damit einen Versuch gemacht, diese Lehren zu entkräfften, und solche in das Reich der Unmöglichkeit zu versetzen. Man schlüsset: „Ein einzeles Ding (individuum) von einer gewissen Art ist dadurch das „einzele Ding, weil es in allen auf diese und nicht „auf eine andere Art völlig ist bestimmet worden. Sollte nun die geringste Veränderung „bey einem einzelen Dinge anders seyn, als „wie sie würcklich ist, so wäre das Ding auf „eine andere Art bestimmet, und würde also nicht

„nicht dasjenige einzele Ding seyn, was es doch „ist, ob es gleich noch ein Ding von eben der„jenigen Art, wovon es jetzo ist, bleiben könnte. „Es gehören demnach alle Veränderungen, „welche wir bey einem einzelen Dinge von ei„ner gewissen Art wahrnehmen, zu dem, wo„durch es insbesondere dieses, und kein anderes „Ding ist. Hieraus schliesset man ferner, wel„ches auch daraus richtig folget, daß eine sol„che würckliche Zufälligkeit, als von mir ist er„kläret worden, unmöglich sey.„ Ein bündiger Schluß! welcher zwar, (welches wohl zu mercken ist, wenn wir den Vertheidigern desselben keine Blöse geben wollen) keine völlige Nothwendigkeit bey den Veränderungen der Dinge einführet, aber auch keine Zufälligkeit übrig läßt, als eine Idealische (§. 7.).

§. 12.

Wir können nicht läugnen, daß nicht dieser Einwurf einen sehr starcken Schein der Wahrheit habe. Wir müssen uns sehr bedecken, wenn wir uns davon nicht wollen verblenden lassen. Er kann aber, wo ich nicht irre, dadurch geschwächet, wo nicht gäntzlich vertrieben werden, daß man erweiset, es sey in den Gründen, woraus geschlossen worden, dasjenige, was zu einem einzelen Dinge gehöret, mit dem, was dessen ausserwesentlichen Zustand machet, verwirret worden. Wir wollen diesen Unterscheid zuerst so deutlich, als wir können, vortragen, und

und beantwortet.

und hernach zeigen, wie hiedurch der gemachte Zweifel könne gehoben werden. Ich würde allerdings einen andern Zustand haben, als ich jetzo würcklich habe, wenn ich eine andere Lehre, als womit ich mich jetzo beschäftige, oder auch wohl gar keine jetzo untersuchen sollte. Sollte ich nun wohl dadurch aufhören, dieser Mensch zu seyn? was macht es, daß ich ein einzeles Glied in der Gesellschaft der Menschen bin? mein ausserwesentlicher Zustand? Dieses zu bejahen scheinet mir ungereimt zu seyn. Ein einzeles Ding von einer gewissen Art ist dadurch das einzele Ding, und kein anderes, weil in ihm das Wesen von der Art in einer völligen Bestimmung zu finden ist. Man fasse in seinen Gedancken den Begriffe von einem Triangel, man wird einen Raum gedencken, welcher in drey Linien ist eingeschlossen worden. Man bestimme in diesem Begriffe völlig dasjenige, was in demselben noch unbestimmt ist, nemlich die Grösse und die Beschaffenheit der Linien. Wird man mit diesen Theilen einen Raum einschliessen: so wird man einen Triangel haben, in welchem das Wesen eines Triangels sich in einer völligen Bestimmung findet, das ist, einen einzelen Triangel. Man lege diesen Triangel von dem einen Orte in den andern, man verknüpfe denselben mit andern Dingen, man gebe ihm bald diese bald eine andere Farbe: er wird beständig derjenige einzele Triangel bleiben, welcher er gewesen ist; nur seine Beziehungen gegen andere Dinge,

sein

sein äusserlicher Schein, und dergleichen werden geändert. Bey einer lebendigen Machine können wir diesen Unterscheid noch deutlicher sehen. Man fasse von dem Wesen einer Uhr überhaupt einen Begriff: man bestimme alles, was in diesem Begriffe noch unbestimmet ist, vollständig, und man gebe alsdenn einem solchen Dinge seine Würcklichkeit, dieses würckliche ist eine einzele Uhr, weil es das Wesen einer Uhr in einer völligen Bestimmung in sich fasset. Man ziehe diese Uhr auf, damit sich ihre Theile durch einander bewegen können. Man hemme wiederum den Lauf dieser Theile. Sie wird beständig diejenige einzele Uhr bleiben, welche sie gewesen ist. Ihr ausserwesentlicher Zustand wird dadurch verändert, indem sie bald todt, bald lebendig ist. Wir erkennen hieraus, daß wir bey einem einzelen Dinge, dasjenige welches macht, daß es ein solches einzeles Ding ist, von dem, was zu dessem Zustande gehöret, unterscheiden müssen.

§. 13.

Fortsetzung dieser Beantwortung.

Dieser Unterscheid gibt uns auch zu erkennen, wo in dem §. 11. angegebenen Schluß der Fehler stecket. Der Ausdruck in dem Haupt-Satze ist nicht genug bestimmet worden. Dieses hat verursachet, daß der Satz in einer weitläuftigeren Bedeutung ist angewendet worden, als in welcher er gegründet ist. Der Haupt-Satz, oder der Begriff von einem einzelen Dinge, daß

daß es nemlich dadurch ein einzeles Ding ist, weil es in allem auf diese, und nicht auf eine andere Art völlig bestimmt worden, hätte, wenn er sollte gegründet seyn, also müssen ausgedrucket werden: ein einzeles Ding ist dadurch dieses einzele Ding, weil das Wesen von seiner Art so und nicht anders völlig ist bestimmet worden. Der Begriff von dem Triangel wird dieses deutlich machen und beweisen. In dem Wesen des Triangels ist die Art und die Größe der Linien noch nicht bestimmet. Beyde können auf verschiedene Art bestimmet werden. Wir wollen solche auf diese Art bestimmen. Es sollen gerade Linien seyn, welche untereinander gleich sind, und wovon eine jede vier Jenaische Ruthen hat. Wir haben dadurch einen einzelen Triangel, weil das Wesen des Triangels völlig ist bestimmt worden. Alle andere Bestimmungen sind in dem einzelen Triangel nicht nur Idealisch, sondern würcklich zufällig (§. 1. 2. 7.). Nunmehro ist die Bedeutung des Haupt-Satzes festgesetzet worden. Er ist in dieser Bedeutung wahr, weil er in derselben vollständig bewiesen worden. In einer allgemeineren Bedeutung, in welcher man zugleich mit auf die Veränderungen siehet, kann er weder bewiesen, noch angenommen werden. Es würde dieses der Lehre von der Bestimmung, und, wo ich nicht irre, den ersten Grund-Sätzen unserer Erkänntniß, ja selbst der Erfahrung widersprechen. Man nehme nunmehro diesen Haupt-

Satz

Satz in der festgesetzten Bedeutung, und man ziehe aus demselben richtige Fotgen: so wird man die angegebene Folge leicht entdecken können, wo man nicht in dem Schlusse mehr setzen will, als was in den Förder-Sätzen gegründet ist. Dieses aber ist ein Fehler, welchen wir zwar bey einem Anfänger übersehen, aber bey einem solchen, der Wissenschaften befestigen und erweitern will, nicht dulden können. Doch dieses an die Seite gesetzet: Wir wollen zeigen, was nunmehro aus dem angenommenen Begriff könne geschlossen werden: „Ein einzeles Ding von einer gewissen Art ist dadurch „dieses einzele Ding, weil das Wesen von sei„ner Art auf diese, und nicht auf eine andere „Weise völlig bestimmet worden. Sollte nun „die geringste Bestimmung in dem Wesen von „der angenommenen Art bey einem einzelen „Dinge anders seyn, als wie sie hier würcklich „ist, so wäre das Ding auf eine andere Weise „bestimmet, und würde also nicht dasjenige ein„zele Ding seyn, was es jetzo ist, ob es gleich „ein Ding von eben derjenigen Art bleiben „könnte. Es gehören demnach alle Bestim„mungen, welche wir bey einem einzelen Din„ge wahrnehmen, und welche Bestimmungen „derjenigen Merckmahle sind, welche das We„sen der Art, von welcher das gegebene einzele „Ding ist, ausmachen, zu dem, wodurch es insbe„sondere dieses einzele Ding von der angegebe„nen Art ist, und kein anderes.„ Wir begreiffen nun-

nunmehro, in welchem Puncte in dem §. 11. angeführten Schlusse gefehlet worden. Wir verstehen, wie man billig hätte schliessen sollen. Und dieses alles überzeuget uns, daß der gemachte Einwurf die von uns festgesetzte Lehre von der Zufälligkeit nicht umstossen werde.

§. 14.

Was wider diese Beantwortung könne eingewendet werden, wird bestimmet.

Allein, vielleicht wirft man mir vor, daß ich selber in einen derjenigen Fehler gerathe, für welche ich andere warne. Ich will, daß man aus den Förder-Sätzen nicht mehr, und auch nicht weniger schliessen soll, als was in denselben gegründet ist. Uebertrete ich diese Regel selber nicht, indem ich gewisse Bestimmungen, welche sich bey einem einzelen Dinge befinden, von denen ausschliesse, welche machen, daß es dieses und nicht ein anderes einzeles Ding ist? Kan ein Ding völlig bestimmet seyn, wenn noch gewisse Bestimmungen möglich sind, welche mit denen, die schon in dem Dinge sind, können verknüpft werden? Fassen nun nicht die Förder-Sätze einen Grund in sich, wodurch zu behaupten ist, daß auch alle Veränderungen zu der völligen Bestimmung eines Dinges gehören. Und so weiter. Diese Ausdrücke führen einen ziemlichen Schein der Wahrheit bey sich. Allein eine genauere Ueberlegung derjenigen Gedancken, welche damit verknüpfet sind, gibt mir noch Grund zu glauben, daß meine Erklärung von einem einzelen Dinge richtig sey, und daß die

Folge,

Folge, welche ich daraus gezogen habe, völlig gegründet sey. Die Vertheidiger des Gegen-Satzes werden uns, ausser Zweifel, folgende Lehr-Sätze zugeben:

1) **Kein allgemeines Ding** (ens universale) **kann würcklich seyn.**

2) **Ein Ding, was noch nicht völlig bestimmet worden, ist ein allgemeines Ding.**

3) **Ein Ding, was noch nicht völlig bestimmet worden, ist kein einzeles Ding.**

4) **Ein Ding, was noch nicht alles hat, was es haben muß, wenn es ein einzeles Ding seyn soll, ist noch nicht völlig bestimmet.**

5) **Ein Ding, was noch auf verschiedene Art kann bestimmet werden, ist nicht völlig bestimmet.**

Da nun diese Sätze so einfach sind, daß an deren Wahrheit keiner zweifeln kann; so ist auch klar, daß wir etwas widersprechendes setzen werden, wenn wir annehmen wollen, daß alle Veränderungen, welche wir bey einem einzelen Dinge finden, mit zu dem gehören, wodurch es dieß, und kein anderes einzeles Ding ist. Wir wollen zur Deutlichkeit, dieses Allgemeine in einem besondern Falle, und zwar in einer Uhr betrachten. Diese Uhr ist jetzo würcklich; und weil wir solche noch nicht aufgezogen haben, so ist sie auch in Ruhe. Wir wollen solche auf-

ziehen, so bald dieses geschehen ist: so bald empfinden wir auch in ihr eine Bewegung, welche durch die Verknüpfung ihrer Theile ist möglich gewesen. Diese gehet langsam, oder geschwinde; nachdem wir die Feder gespannet, oder den Perpendicul gestellet haben. Sie zeiget die Stunden in derjenigen Ordnung an, in welcher die Bewegung durch die Verknüpfung ihrer Theile erfolgen kann, und die durch die Stellung des Zeigers, als welche von uns abhänget, bestimmet wird. Sollen diese Veränderungen zu dem gehören, wodurch diese Uhr ein einzeles Ding ist; so folget aus dem vierten und fünften Satze, daß diese Uhr zu der Zeit, da sie in Ruhe gewesen, noch nicht völlig bestimmet, und also vermöge des dritten Satzes, noch kein einzeles Ding, vielmehr vermöge des zweyten Satzes ein allgemeines Ding, und aus dieser Ursache vermöge des ersten Satzes noch nicht würcklich gewesen ist. Da nun dieses der Erfahrung widerspricht, so kann ich mich nicht überreden, zu glauben, daß meine Erklärung von einem einzelen Dinge falsch, und daß die Folge, welche ich daraus gezogen habe, ungegründet sey.

§. 15.

und weiter ausgeführet.

Wir haben noch etwas bey der Vergleichung verschiedener Gedancken von dieser Sache bemercket, welches wir nicht mit Stillschweigen übergehen können. Es könnte dieses bey

dem,

dem, welcher sich die Mühe nehmen will, diese meine Gedancken zu untersuchen, noch einen Zweifel erwecken. Man nimmt insgemein an, daß zu der Zeit, da die Uhr in Ruhe gestanden hat, nur ein Theil von der Uhr, und nicht die gantze Uhr würcklich gewesen sey. Es scheinet aber, als wenn in diesem, was angenommen worden, ein Widerspruch stecket. Denn sollte solches gegründet seyn: so muß man bekennen, daß niemahl eine gantze Machine, niemahl ein gantzer Mensch, niemahl ein gantzes Ding, in welchen Veränderungen möglich sind, auf einmahl würcklich seyn könne. Wer wird sich bequemen, dieses Bekänntniß abzulegen? Doch es wird nicht nöthig seyn, dieses genauer zu untersuchen. Wir können das, was angenommen worden, zugeben. Es wird solches unserer Lehre keinen Schaden thun. Es wird vielmehr, wo ich nicht irre, unsere Lehre bestätigen. Dieser Theil der Uhr, welcher jetzo würcklich ist, das ist, die Uhr, welche in Ruhe stehet, hat noch nicht alle Bestimmungen, welche bey ihr möglich sind. Die Uhr stehet noch in Ruhe, und es ist eine Bewegung in der Verknüpfung ihrer Theile möglich. Hieraus folget, daß dieser Theil der Uhr noch nicht völlig bestimmet worden, vermöge des vierten und fünften Satzes, welche wir (§. 14.) als unläugbare Sätze festgesetzet haben. Ist dieses: so ist vermöge des dritten Satzes §. 14. dieser Theil der Uhr noch kein einzeles; folglich vermöge des zweyten

Satzes §. 14. ein allgemeines Ding. Ist nun dieses: so ist auch vermöge des ersten Satzes §. 14. dieser Theil der Uhr noch nicht würcklich. Man muß demnach entweder etwas einräumen, was der Erfahrung zuwider ist: oder man muß zugeben, daß ein Theil, welcher in der Verknüpfung mit anderen Dingen eine gewisse Machine macht, das Geschlecht von dieser Machine sey; wenn man bejahen will, daß **die Veränderungen, welche sich in einem einzelen Dinge eräugen, mit zu dem gehören, wodurch es dieses, und kein anderes einzeles Ding ist.**

§. 16.

Aus dem, was bishieher erkläret worden, wird ein allgemeiner Satz geschlossen.

Wir können nunmehr, wo ich meinen Gründen nicht zu viel traue, mit völliger Gewißheit diesen Schluß machen: **daß ein einzeles Ding dadurch ein einzeles Ding ist, weil das Wesen von dessen Art völlig bestimmet worden, und daß alle Veränderungen, welche bey einem einzelen Dinge würcklich werden, und alle Zustände dieses Dinges, welche nicht zu der völligen Bestimmung des Wesens gehören, bey demselben eine würckliche Zufälligkeit haben** (§. 7.). Die Sache ist von einer nicht geringen Wichtigkeit; es wird mir daher vergönnet seyn, daß ich diese meine Gedancken noch mit einem Beyspiele erläutere. Ich bin dadurch ein einzeler Mensch, weil das Wesen eines

eines Menschen bey mir völlig bestimmet ist. Ich unternehme verschiedene Handlungen. Ich hätte nicht nur andere Handlungen, sondern auch jene auf eine andere Art unternehmen können. Mein Wesen, welches ich als *ein einzeler* Mensch habe, bleibt bey einer jeden Unternehmung einerley. Z. E. Ich schreibe jetzo von der Zufälligkeit; allein hiedurch bin ich nicht dieser Mensch; ich würde eben derjenige seyn, wenn ich eine andere Handlung unternommen hätte. Ich bin nicht dadurch dieser Mensch, weil ich mir ein Hauß baue. Hätte ich solches unterlassen: ich würde doch derjenige Mensch seyn, der ich jetzo bin. Alle diese Veränderungen haben bey mir eine würckliche Zufälligkeit. Es sind die entgegengesetzten Unternehmungen nicht nur bey einem anderen Menschen möglich; sondern sie sind auch bey mir möglich. Und so weiter.

§. 17.

Die würckliche Zufälligkeit ist entweder eine äusserliche, oder innerliche.

Der Begriff von einer würcklichen Zufälligkeit ist erkläret, und dessen Wahrheit gerechtfertiget worden. Wir müssen nun auch den Unterscheid, welcher bey der würcklichen Zufälligkeit zu gedencken ist, so viel als uns möglich ist, deutlich beschreiben. Der Gruud, welcher dasjenige, was bey einer Sache mit einer würcklichen Zufälligkeit zu finden ist, würcket, ist entweder in der Sache, oder ausser derselben zu suchen. Z. E. ich werfe eine Kugel gegen Osten:

Hat nicht diese bestimmte Bewegung in dieser Kugel eine würckliche Zufälligkeit? Hätte ich nicht diese Kugel gegen Westen werfen können? würde sie dadurch ihr Wesen verändert haben, wenn sie von mir nicht wäre in Bewegung gesetzet worden? dieses ist eine Bewegung, die einer Sache mit einer würcklichen Zufälligkeit zukommt, und welche durch eine äusserliche Ursache bey ihr gewürcket wird. Wenn wir ferner unsre Aufmercksamkeit gegen diejenigen Bemühungen, welche wir natürliche Triebe (stimulos naturales) nennen, z. E. gegen den Hunger, den Durst, den Trieb zum Schlaffe, den Trieb Wahrheiten zu untersuchen: und dergleichen richten; so werden wir sogleich genöthiget werden, auch diesen eine würckliche Zufälligkeit beyzulegen. Der Grund, wodurch diese Triebe in uns gewürcket worden, ist in uns zu finden. Wenn wir bey einer Machine den Fortgang der Bewegung untersuchen: so erblicken wir auch Begebenheiten, welche eine würckliche Zufälligkeit haben, und welche von der Sache, worinn sie sich befinden, gewürcket werden. Man muß diese beyden Arten von der würcklichen Zufälligkeit durch besondere Nahmen unterscheiden. Wir können zu dieser Absicht keine bequemere Nahmen erdencken, als welche von dem Grunde, wodurch diese Eigenschaften bey einer Sache gewürcket werden, genommen sind. Ist dieser Grund ausser der Sache zu finden; so wird die Zufälligkeit eine

äusser-

äusserliche; ist er aber in der Sache zu finden, eine innerliche Zufälligkeit genennet. Z. E. die bestimmte Bewegung der Kugel hat eine äusserliche, und die natürlichen Triebe, welche wir in uns wahrnehmen, wie auch die Fortsetzung der Bewegung in einer Machine haben eine innerliche Zufälligkeit.

§. 18.

Die innerliche Zufälligkeit ist wiederum entweder eine vollständige, oder unvollständige Zufälligkeit.

Eine genauere Ueberlegung des Begriffs von der innerlichen Zufälligkeit giebt uns sogleich ein Merckmahl zu erkennen, welches wiederum auf eine gedoppelte Art kann bestimmt werden. Denn da die innerliche Zufälligkeit denen Bestimmungen beyzulegen ist, welche einem Dinge nicht nur mit einer würcklichen Zufälligkeit zukommen, sondern auch durch dessen eigene Kraft gewürcket worden: so ist diese Frage aufzuwerfen: **Wie kan dieses Ding die angenommenen Bestimmungen durch seine eigene Kraft in sich selbst hervorbringen.** Man untersuche die Art, in welcher eine Machine würcket; So wird man diese Frage leicht beantworten können. Die Machine wird durch ihren vorhergehenden Zustand also getrieben, daß sie in einer unverrückten Ordnung das folgende würcken muß. Sie hat keine Fähigkeit, derjenigen Würckung zu widerstehen, welche durch den vorhergehenden Zustand bestimmet wird. Es geben uns demnach die Gesetze derjenigen Wissenschaft, welche den

Weg, Wahrheiten zu erfinden, zeiget, die Erlaubniß, daß wir zwo Arten, zufällige Eigenschaften in sich selbst zu würcken, bestimmen können. Dasjenige Ding, von welchem die Rede ist, wird entweder durch seinen vorhergehenden Zustand getrieben, den folgenden zu würcken; oder es kann sich selbst jederzeit zu gewissen Handlungen bestimmen, so daß es durch den vorhergehenden Zustand nicht genöthiget wird, so und nicht anders zu handeln. Wir wollen die innerliche Zufälligkeit in diesem Falle eine **vollständige**, (indifferentia formalis) und in jenem eine **unvollständige Zufälligkeit** (indifferentia objectiva) nennen. *Hebenstreit* schreibt in seiner *Philosophia prima p. 705* **der vierten Auflage** von der vollständigen Zufälligkeit: Indifferentia importat negationem determinationis ad unum, estque potentia quaedam, vi cujus aliquid se aeque sic ac aliter habere potest. Et haec est *objectiva*, vi cujus aliquid circa hoc ac circa aliud objectum versari potest, et *formalis*, vi cujus aliquid positis omnibus ad agendum praerequisitis potest agere et non agere, agere hoc et agere illud, potestque se ad alterutrum oppositorum pro lubitu determinare. Die Würckungen in einer Machine haben eine unvollständige Zufälligkeit. Und ich muß, woferne ich nicht durch die Erfahrung betrogen werde, derjenigen Würckung in mir, welche

man

man eine Ueberlegung nennet, eine vollständige Zufälligkeit beylegen. Der vorhergehende Zustand giebt mir zwar Bewegungs-Gründe, diese Lehre von der Zufälligkeit zu überlegen; ich mercke aber doch, daß ich durch den vorhergehenden Zustand hiezu nicht genöthiget werde. Ich kann in einem jeden Augenblicke meinen Entschluß ändern, und diesen Bewegungs-Gründen widerstehen. Ich kann in einem jeden Augenblicke meine Gedancken von dieser Betrachtung abziehen, und solche auf andere Gegenstände richten.

§. 19.

Eine allgemeine Erinnerung.

Es ist nicht ohne Ueberlegung diese Einschränckung hinzugesetzet worden: **woferne ich nicht durch die Erfahrung betrogen werde.** Es ist noch nicht Zeit, daß wir uns in denjenigen Streit einlassen, worinn man untersuchen will, ob eine solche vollständige Zufälligkeit bey unseren Handlungen würcklich statt finden könne. Wir wollen dieses bey der Lehre von der Freyheit untersuchen. Jetzo müssen wir uns dabey beruhigen, daß wir die Begriffe nach denjenigen Gesetzen gemacht haben, welche uns die Vernunft vorgeschrieben hat. Dieses kann geschehen; ob wir gleich noch nicht von der Möglichkeit der Begriffe überzeuget sind; sondern nur durch eine Wahrscheinlichkeit bewogen werden, dieselben zu machen. Will man in diesem Falle an der Wahrscheinlichkeit

zweifeln: so wird man den ersten Grund-Regeln von der Wahrscheinlichkeit widersprechen müssen. Es wird sich dieses in dem, was folget, deutlicher zeigen.

§. 20.

Verschiedene Grade der Zufälligkeit werden bestimmet.

Wir haben die verschiedenen Arten von der Zufälligkeit in einem natürlichen Zusammenhange auseinander geleget, und beschrieben. Dieser zeiget uns auch die Ursache, durch welche wir bewogen worden, diejenige Zufälligkeit eine vollständige Zufälligkeit zu nennen, in welcher sich ein Ding selbst, ohne durch den vorhergehenden Zustand genöthiget zu werden, zu gewisse Handlungen bestimmet. Die Vergleichung derjenigen Begriffe, durch welche die verschiedenen Arten von der Zufälligkeit erkläret worden sind, zeiget deutlich, daß diese Art der Zufälligkeit die grösste Zufälligkeit sey, welche zu gedencken ist. Wir wollen dieses umständlicher beweisen: **Je leichter in einer Sache das entgegengesetzte von dem, was in ihr gefunden wird, hervorzubringen ist: desto grösser ist die Zufälligkeit in der Verknüpfung dieser Eigenschaft mit der bestimmten Sache.** Dieser Satz kann um destoweniger in Zweifel gezogen werden; weil in allen ähnlichen Fällen auf eine ähnliche Art die Grösse bestimmet wird. Z. E. Man beschreibet die Schönheit durch eine Vollkommenheit, welche durch die Sinnen kann wahrgenommen

werden;

werden; und hiedurch werden wir genöthiget zu behaupten, daß die Schönheit desto grösser sey, je leichter die Vollkommenheit durch die Sinnen könne wahrgenommen werden. Wenn wir die Größe der bewegenden Kraft aus der Kürtze der Zeit beurtheilen, in welcher sie einen bestimmten Raum beschrieben hat: so können wir auch mit Gewißheit schliessen, daß die bewegende Kraft eines Dinges um desto grösser sey, je leichter sie den bestimmten Raum beschreiben kann. Und so weiter. Man wird mir vielleicht ohne Widerrede ferner zugeben: **daß in einer Sache dasjenige weit leichter könne gewürcket werden, wozu deren eigene Kraft hinreichend ist, als dasjenige, was ohne Anwendung einer äusserlichen Kraft in derselbigen nicht könne hervorgebracht werden.** Ein Mensch kann weit leichter gehen, wenn dessen eigene Kraft hinreichet, eine solche Bewegung hervor zu bringen, als wenn man durch äusserliche Kräfte denselben in Bewegung setzen muß. Man verbinde diese Wahrheiten mit einander, was wird folgen? dieses, **daß die Zufälligkeit in der Verknüpfung einer Bestimmung mit einer Sache weit grösser sey, wenn diese vermögend ist, durch die Anwendung ihrer eigenen Kraft die entgegengesetzte in sich selbst zu würcken, als wenn zu der Hervorbringung derselben noch äusserliche Kräfte erfodert werden.**

§. 21.

§. 21.

Dieses wird weiter ausgeführet.

Nunmehro ist leicht zu begreiffen, daß **der gröste Grad von der Zufälligkeit in der vollständigen zu finden sey.** Wenn die gesetzte Bestimmung in einer Sache nur mit einer äusserlichen Zufälligkeit ist, so kann die entgegengesetzte in derselben nicht anders, als durch einen Zufluß äusserlichen Ursachen gewürcket werden (§. 17.) Ist bey dieser Bestimmung zwar eine innerliche, aber doch unvollständige Zufälligkeit, so kann die Sache zwar durch ihre eigene Kraft die entgegengesetzte Bestimmung würcken, es muß aber zuvor der vorhergehende Zustand in derselben durch die Anwendung äusserlicher Ursachen geändert werden (§. 18.) Ist endlich die Zufälligkeit dieser Bestimmung vollständig: so wird kein Zufluß äusserlicher Ursachen erfodert, wenn dieses Dieng die entgegengesetzte Bestimmung in sich hervorbringet (§. 18.) Wir haben demnach alles, was nöthig ist, wenn wir mit einem zureichenden Grunde diesen Satz annehmen wollen, **daß in der vollständigen Zufälligkeit der gröste Grad der Zufälligkeit** sey (§. 20.).

§. 22.

und bestätiget.

Wir können an der Wahrheit dieses Satzes um desto weniger zweifeln; weil wir da die gröste Zufälligkeit setzen müssen, wo die geringste Nothwendigkeit ist. So wohl bey der äusserlichen, als auch bey der innerlichen, aber doch unvollständigen Zufälligkeit, wird ein Ding

von aussen genöthiget, so und nicht anders zu würcken. In jenem Falle unmittelbar, in diesem mittelbar. Die vollständige Zufälligkeit ist von allem Zwange völlig befreyet. Diese ist demnach mit keiner andern Nothwendigkeit verknüpfet, als welche in diesem Lehr-Satze gegründet ist: **Indem ein Ding dieses würcket, kann es nicht das Gegentheil hervorbringen.** Da nun dieses die allergeringste Nothwendigkeit ist; so muß wahr seyn, was von mir behauptet worden, daß nemlich die vollständige Zufälligkeit den grösten Grad von der Zufälligkeit in sich fasset.

§. 23.

Die Wahrheit von der vollständigen Zufälligkeit wird aus der Erfahrung bewiesen.

Es scheinet nunmehro fast unnöthig zu seyn, daß wir die Wahrheit desjenigen Begriffs, welchen wir mit der vollständigen Zufälligkeit verbunden haben, besonders erweisen. Allein man könnte uns diesen Einwurf machen, daß wir zwar einen Begriff nach den Gesetzen der Bestimmung heraus gebracht hätten; es wäre aber noch nicht ausgemacht worden, daß nicht in diesem Begriffe ein Widerspruch verborgen sey. Wir wollen, damit wir auch diese Schwierigkeit, wo möglich, heben können, einige Gründe hervor suchen, welche die Wahrheit des angenommenen Begriffs befestigen. Nicht nur die Erfahrung, sondern auch die Vernunft biethet uns solche an, wenn wir die Beschaffenheit unserer Handlungen nach denen Gesetzen, welche die Vernunft-Lehre von der Un-

Untersuchung der Gründe aus der Erfahrung vorschreibet (Siehe P. 1. Logices §. 181. ff.) in Erwegung ziehen, so müssen wir, wo nicht mit Gewißheit, doch mit der grösten Wahrscheinlichkeit gestehen, daß einige von unsern Handlungen mit einer solchen vollständigen Zufälligkeit ausgeführet werden. Ich schreibe jetzo. Dieses erfordert eine Anwendung der Kraft. Sollte diese von aussen getrieben werden: so müste ich aufhören zu schreiben, so bald die äusserlichen Umstände, unter welchen ich mich befinde, verändert werden. Ich verändere diese Umstände, und mir bleibt nicht nur das Vermögen zu schreiben, sondern ich schreibe noch würcklich. Hieraus folget, daß diese Anwendung meiner Kraft von mir selbst abhängen müße. Wie denn? werde ich vielleicht durch meinen vorhergehenden Zustand hiezu getrieben? die Erfahrung giebt mir mehreren Grund das Gegentheil zu behaupten. Der vorhergehende Zustand giebt mir zwar Gelegenheit, diesen Endschluß zu fassen. Ich kann aber nicht mercken, daß ich durch denselben hierzu genöthiget werde. Ich höre jetzo auf, zu schreiben; ich fange wiederum an, wie es mir gefällig ist. Ich kann hieraus keinen andern Schluß machen, als daß diese meine Handlungen eine vollständige Zufälligkeit haben müßen.

§. 24.

Wie auch aus der Vernunft.

Durch die Vernunft wird dieser Beweiß nicht geschwächet, sondern vielmehr befestiget.

Die-

Diese überführet uns: **daß bey derjenigen Kraft, welche mit einer vollständigen Zufälligkeit würcken kann, eine weit größere Vollkommenheit sey, als bey derjenigen, welche unvermögend ist, mit einer solchen Zufälligkeit zu würcken.** Ich lege hiebey einen Lehr-Satz zum Grunde, welchen ich §. 24. Ontologiae bewiesen habe, daß nemlich die Größe in der Vollkommenheit einer Kraft aus dem zu beurtheilen sey, in wie weit sie in sich selbst hinreichend ist, etwas vollkommenes zu würcken. Man wird an der Wahrheit dieses Satzes um desto weniger zweifeln, weil er auch in der Erfahrung gegründet ist. Man behauptet, daß die bewegende Kraft in einer Machine vollkommener sey, als die bewegende Kraft in einem Klotze; weil bey jener durch die Verbindung der Theile die Kraft unter solche Bestimmungen gesetzet worden, daß sie, in sich selbst betrachtet, weit mehr hinreichet, zu würcken, als die Kraft eines Klotzes; was ist die Ursache, warum man die bewegende Kraft eines muntern Pferdes vollkommener nennet, als die bewegende Kraft eines alten und abgematteten Gauls? keine andere, als weil diese, an sich betrachtet, weit mehr hinreichet, etwas zu würcken, als jene. Da nun dieser Lehr-Satz so wohl in der Erfahrung, als auch in der Vernunft gegründet ist: so könneo wir mit desto gewißerem Zutrauen schließen:

Je

Je mehr eine Kraft in sich selbst hinreichend ist, etwas vollkommenes zu würcken; desto grösser ist die Vollkommenheit dieser Kraft.

Eine Kraft, welche mit einer vollständigen Zufälligkeit was vollkommenes würcken kann, ist an sich mehr hinreichend etwas zu würcken, als eine Kraft, welche unvermögend ist, mit einer vollständigen Zufälligkeit etwas zu würcken.

Folglich muß auch die Vollkommenheit bey jener grösser seyn, als bey dieser.

§. 25.

Dieses wird weiter ausgeführet

Wir müssen den besondern Satz, welchen wir mit dem allgemeinen verbunden haben, genauer untersuchen. Eine Kraft, welche nur durch einen äusserlichen, oder durch einen innerlichen Zwang etwas vollkommenes würcken kann, ist nur in soweit hinreichend, etwas vollkommenes zu würcken, in wie weit sie durch einen Zwang dazu getrieben wird. Hingegen ist eine andere Kraft, welche vermögend ist, mit einer vollständigen Zufälligkeit Vollkommenheiten zu würcken, an sich selbst hinreichend, ohne andern Beytrag dergleichen zu unternehmen (§. 18.) Aus der Vergleichung dieser beyden Sätze folget, daß diese Art der Kräfte vollkommener sey, als jene. Die Vollkom-

kommenheit giebt einen sichern Grund, Dinge von einer solchen Art, bey welcher dergleichen Vollkommenheiten zu finden sind, anzunehmen. Wir können demnach, wo nicht mit Gewißheit, doch mit der grösten Wahrscheinlichkeit behaupten, daß Dinge möglich sind, welche mit einer vollständigen Zufälligkeit würcken können. Und also ist zugleich bewiesen worden, daß in dem Begriffe von einer vollständigen Zufälligkeit kein Widerspruch verborgen sey.

§. 26.

Es können noch einige Zweifel gemacht werden.

Vielleicht tragen noch einige Bedencken, diesen Beweiß vollständig zu nennen. Sie können vorgeben, es sey noch nicht gezeiget worden, wie eine solche vollständige Zufälligkeit in den Würckungen der Dinge mit dem Satze des zureichenden Grundes, und mit dem Begriffe von der wahren Vollkommenheit bestehen könne. Sie werden in Ansehung des ersten schliessen:

Nichts kann ohne einen zureichenden Grund geschehen: folglich muß beständig in dem vorhergehenden der Grund zu finden seyn, warum ein Ding so, und nicht anders würcket. Da nun der Grund dasjenige, was in ihm gegründet ist, bestimmet; so wird auch ein jedes Ding durch seinen vorhergehenden Zustand getrie-

Bayerische Staatsbibliothek München

ben, so, und nicht anders zu würcken. Hieraus erhellet, daß eine Würckung mit einer vollständigen Zufälligkeit dem Satze des zureichenden Grundes zu wieder sey

Sie werden sich ferner bemühen, das zweyte durch folgenden Schluß zu befestigen:

Eine wahre Vollkommenheit erfodert eine Beständigkeit. Folglich widerspricht das veränderliche dem Begriffe von einer wahren Vollkommenheit. Eine jede Zufälligkeit ist veränderlich; und je grösser die Zufälligkeit ist: desto grösser ist auch das veränderliche. Die gröste Zufälligkeit ist bey der vollständigen, folglich ist auch bey dieser das veränderliche am stärckesten. Es widerspricht demnach der Grösse der Vollkommenheit, wenn wir mit derselben eine vollständige Zufälligkeit verbinden wollen.

§. 27.

Der erste von diesen wird gehoben.

Der erste Anblick dieser Zweifel ist vermögend, viele zu bereden, daß von mir etwas sey behauptet worden, welches unmöglich ist. Viele können so gar bewogen werden, diese Ueberedung für eine Ueberzeugung zu halten, weil keine

Bayerische Staatsbibliothek München

keine geringe Einsicht in die innere Beschaffenheit der Dinge erfodert wird, wenn man den Ungrund dieser Schlüsse also zeigen will, daß keine Zweifel bey denen übrig bleiben können, welche einen scharfen Verstande zu haben glauben. Hätte ich jetzo mit solchen zuthun, welche sich beruhigen, wenn eine Sache also ist beschrieben worden, wie sie mit dem sinnlichen übereinstimmet: so würde ich den Ungrund dieser Gedancken mit wenigen Worten zeigen können. Allein ich muß wider solche streiten, welche der sinnlichen Erkenntniß wenig trauen, vielmehr alles nach dem innern Grunde der Dinge untersuchen wollen. Und aus dieser Ursache müssen wir die aufgeworfenen Zweifel mit Ernste angreiffen. Der erste Einwurf gründet sich auf den Satz des zureichenden Grundes, und auf eine Folge, welche man aus diesem Satze gezogen hat. Hieraus erhellet, daß wir, wenn wir diesem Entwurfe seine Stärcke benehmen wollen, beweisen müssen, daß der Satz des zureichenden Grundes nicht in derjenigen Bedeutung gegründet sey, in welcher die angenommene Folge daraus könne geschlossen werden. Die erste Abhandlung von dem Satze des zureichenden Grundes bestimmet die Bedeutung dieses Satzes. Und diese giebt zu erkennen, daß ein Ding mit einem zureichenden Grunde würcken könne, ob es gleich durch seinen vorhergehenden Zustand dazu nicht getrie-

ben wird. (§. 39-45.). Ist nun dieses, so ist auch in dem gemachten Einwurfe mehr geschlossen worden, als aus dem Satze des zureichenden Grundes hat können geschlossen werden. wir wollen dieses noch deutlicher zeigen, und in dem gemachten Schluße die Folgen so, wie sie müssen ausgedruckt werden, bestimmen. Man schliesset:

Nichts kan ohne zureichendem Grunde geschehen.

Dieser Ausdruck ist zu allgemein. Wir müssen diesen Satz also ausdrücken:

Wenn einer Sache ausser dem Wesen etwas zukommt: so muß auch von dieser Verknüpfung in soweit ein zureichender Grund vorhanden seyn, in wie weit in derselben eine Wahrheit ist. Hingegen hat diese Verknüpfung in so weit keinen zureichenden Grund, in wie weit in derselben keine Wahrheit ist. (§. 47. der erste Abs.)

Man fähret fort:

folglich muß beständig in dem vorhergehenden der Grund zu finden seyn, warum ein Ding so, und nicht anders würcket.

Nach-

Nachdem wir nun die Bedeutung von dem Satze des zureichenden Grundes eingeschränckt haben: so ist klar, daß diese Folge aus dem Satze des zureichenden Grundes nicht schlechterdings könne gezogen werden. Vielmehr erhellet daraus, daß man also schlüssen müsse:

Wenn demnach in den Würckungen der Dinge eine vollständige Wahrheit ist: so muß auch in dem vorhergehenden ein Grund zu finden seyn, woraus man verstehen kann, warum die Kraft eines Dinges so, und nicht anders ist angewendet worden, etwas zu würcken.

Man schlüsset weiter:

Da nun der Grund dasjenige, was in ihm gegründet ist, bestimmet: so wird auch ein jedes Ding durch seinen vorhergehenden Zustand getrieben, so, und nicht anders zu würcken.

Hier wird von einem allgemeinem Falle auf einen besondern geschlossen; da doch der allgemeine noch auf verschiedene Art kann bestimmet werden. Wir wollen zugeben, daß der Grund dasjenige, was in ihm gegründet ist, bestimme. Es kann aber diese Bestimmung auf eine zweyfache Art gemacht werden. Sie kann eine sittliche, sie kann aber auch eine mechanische Bestimmung seyn. Ist dieses, so

wird das Ding durch das vorhergehende getrieben, so, und nicht anders zu würcken. Ist aber jenes: so kann nur geschlossen werden, daß das vorhergehende die Art bestimme, wie ein Ding seine Kraft anwenden müsse, wenn es mit einer vollständigen Wahrheit etwas würcken wolle. Z. E. ich bin überzeuget, daß eine gewisse Unternehmung vernünftig sey. Dieses bestimmet mir die Art, wie ich meine Kraft anwenden müsse, wenn in deren Anwendung auch eine sittliche Wahrheit seyn soll. Ich werde aber durch diese Betrachtung nicht getrieben, solches zu unternehmen. Es steht noch bey mir, ob ich es thun will oder nicht? Es muß demnach die Folge, wenn sie richtig seyn soll, also gemacht werden:

Soll in den Würckungen der Dinge eine vollständige Wahrheit seyn: so muß auch in den vorhergehenden ein Grund zu finden seyn, woraus man verstehen kann, warum die Kraft eines Dinges so, und nicht anders angewendet worden, etwas zu würcken.

Der Grund bestimmet dasjenige, was in ihm gegründet ist.

Soll demnach in den Würckungen der Dinge eine vollständige Wahrheit seyn: so muß auch in dem vorhergehenden

henden dasjenige zu finden seyn, was die Anwendung der Kraft eines Dinges so, und nicht anders zu würcken, bestimmet.

Nun steht es entweder in der Gewalt des Dinges, ob es dieser Bestimmung gemäß seine Kraft anwenden will, oder nicht: oder es stehet dieses nicht in der Gewalt des Dinges.

Ist dieses: so wird das Ding durch seinen vorhergehenden Zustand getrieben, so, und nicht anders zu würcken. Folglich würckt es nicht mit einer vollständigen Zufälligkeit.

Ist jenes: so wird das Ding durch seinen vorhergehenden Zustand nicht getrieben, so, und nicht anders zu würcken. Es würckt demnach mit einer vollständigen Zufälligkeit, wenn es der angenommenen Bestimmung gemäß würcket.

Und also ist, wo ich nicht irre, deutlich und gewiß, daß eine vollständige Zufälligkeit dem Satze des zureichenden Grundes, wenn er in einer gehörigen Bedeutung angenommen wird, nicht zuwider sey.

§. 28.

Wie auch der zweyte Wir müssen unsre Kräfte nun auch bey dem zweyten Einwurfe versuchen. Wir wollen diesen zerlegen: so wird sich das unrichtige in der Folge bald zeigen. Man schlüsset:

Eine wahre Vollkommenheit erfodert eine Beständigkeit.

Dieses gebe ich zu. Man schlüsset ferner.

Folglich widerspricht das veränderliche dem Begriffe von einer wahren Vollkommenheit.

In dieser Folge stecket eine Zweydeutigkeit; wir müssen diese aus einander setzen, damit wir diesen Satz in einer bestimmten Bedeutung gebrauchen können. Das veränderliche wird entweder dem beständigen, oder dem nothwendigen entgegengesetzet. In dieser Bedeutung ist das veränderliche nicht allezeit eine Unvollkommenheit. In jener Bedeutung ist es eine Unvollkommenheit. Denn eine Unbeständigkeit ist nicht anders, als eine Reyhe widersprechender Handlungen. Hiraus erhellet, daß wir die angegebene Folge läugnen müssen, wenn das veränderliche dem nothwendigen soll entgegengesetzet seyn. Will man aber das Veränderliche dem Beständigen entgegen setzen, da es denn so viel bedeutet, als Unbeständig: so wollen wir den Satz als wahr annehmen; weil aber diese Zweydeutigkeit eine

Ver-

Verwirrung im schlüssen machen möchte: so wollen wir den Satz so ausdrucken, wie er wahr ist.

Das Veränderliche (das Unbeständige) widerspricht dem Begriffe von einer wahren Vollkommenheit.

Wie wird es nun in dem folgenden aussehen? Mich düncket, der Einwurf habe seine Stärcke verlohren. Denn will man nun ferner schlüssen:

Eine jede Zufälligkeit ist veränderlich;

so muß dieses so heissen:

Eine jede Zufälligkeit ist unbeständig

Woher will man dieses erweisen? es fället demnach auch der folgende Schluß weg:

Je grösser die Zufälligkeit ist: desto grösser ist auch das Veränderliche.

Und so weiter. Will man aus den angenommenen Sätzen eine richtige Folge ziehen; so muß man also schlüssen:

Eine wahre Vollkommenheit erfodert eine Beständigkeit. Folglich widerspricht das unbeständige dem Begriffe von einer wahren Vollkommenheit. Es sind demnach zufällige Würckungen unvollkommen, wenn in ihnen eine Unbeständigkeit ist. Und je grösser diese Unbeständigkeit ist: desto

größer ist jene Unvollkommenheit. Es widerspricht der Grösse der Vollkommenheit, wenn Dinge, welche mit einer vollständigen Zufälligkeit würcken können, in ihren Würckungen unbeständig sind.

Dieses ist eine richtige Folge. Man verstehet aber auch daraus, daß dieser Schluß die Unmöglichkeit von der vollständigen Zufälligkeit nicht beweiset; sondern vielmehr anzeiget, in wie weit in den Würckungen der Dinge, welche mit einer vollständigen Zufälligkeit handeln; eine Vollkommenheit, und in wie weit in denselben eine Unvollkommenheit zu finden sey.

Vierte Abhandlung von der Freyheit GOttes und der Menschen.

Gedancken
von
der Freyheit GOttes und der Menschen.

Das 1. Capitel
Von dem wahren Begriffe der Willkührlichkeit und der Freyheit.

§. 1.

Ein Philosoph kann nicht müde werden, die Eigenschafften derjenigen Dinge zu untersuchen, ohne deren Erkenntniß viel tausend andere Lehren nichts anders, als ein künstliches Spiel der Worte sind. Was mich betrift: so halte ich alle Lehr-Sätze von der Tugend, von der Liebe, von der Gerechtigkeit, ja selbst die Lehre von der Glückseeligkeit für leere Thöne, wenn unsere Unwissenheit uns einbildet, daß ein blindes Schicksaal alle unsre menschlichen Geschäffte regieret, und wenn unser Irthum das Glück in den Himmel setzet, und machet, daß wir glauben, daß dessen eigensinnige Aussprüche alle unsere Begebenheiten einrichten. Nichts kann dem Glücke seine Macht benehmen, und dessen Gottheit so sehr zerstören, als eine deutliche und überzeugende Beschreibung

Die Lehre von der Freyheit zu erklären ist nützlich.

bung

bung der Lehre von der Freyheit, in so weit wir solche, als eine Eigenschafft der Geister betrachten. Wie sollte denn einer, der sich bemühet die inneren Gründe der Wahrheiten zu untersuchen, ermüden können, die innere Beschaffenheit der Freyheit immer genauer zu zergliedern, solche von den Vorurtheilen zu befreyen, und mit unumstößlichen Gründen zu befestigen.

§. 2.

aber auch vielen Schwürigkeiten unterworfen.

Ich habe zwar in meiner Metaphysic die Lehre von der Freyheit, wo ich nicht irre, vollständig erkläret, und mit solchen Gründen bewiesen, deren Wahrheit ich wider alle Einwürfe werde vertheidigen können. Ich werde aber durch besondere Gründe bewogen, diese Lehre noch etwas genauer zu zergliedern, und zwar so, daß sie auch denen begreiflich werden könne, welchen jene Abhandlung zu hoch und zu schwer ist. Verschiedene kleine Abhandlungen von der Freyheit, welche vor kurtzer Zeit heraus gekommen sind, und zwar vornemlich diejenige, welche die Aufschrift führet: **Vernünftige Gedancken von der natürlichen Freyheit sowohl überhaupt, als auch in so ferne selbige GOtt und den Menschen zugeeignet werden müsse**, bestätigen zur Gnüge, wie sich viele, welche diese Lehre untersuchen wollen, darüber freuen, daß sie sich von dem Betruge der allgemeinen Meinungen losgemacht haben, die sich doch nur deswegen von einem solchen Betruge befreyet haben,

damit sie sich widerum auf eine andere Weise betrügen können; dergestalt daß sie nichts anderes gethan haben, als die Stelle eines Irthums mit einem andern Irthum zu besetzen. Es ist gewißlich ein grosser Irthum, wenn man glaubet, die Lehre von der Freyheit durch solche Gründe vertheidiget zu haben, welche dem blinden Schicksaale, oder dem Glücke den Thron befestigen. Und dennoch lehret die Erfahrung, daß dieses das gewöhnligste sey. Ich finde zwar keine Ursache, mich hierüber zu verwundern, zumahl eine sehr genaue Unterscheidung erfodert wird, wenn wir die Lehre von der Freyheit mit dem Satze des zureichenden Grundes vereinigen wollen. Dennoch bin ich der Meinung, daß durch eine solche Beschreibung der Freyheit, als in dem zuvor angeführten Schrifften enthalten ist, mehrere bewogen werden, alle Begebenheiten der Aufsicht eines blinden Schicksaals zu übergeben, als eine wahre Freyheit zu behaupten. Ich hatte vor einiger Zeit das Glück einer vornehmen Gesellschafft beyzuwohnen, in welcher die Lehre von der Freyheit, als der Gegenstand einer Unterredung aufgeworffen wurde. Viele von beyderley Geschlechten, welche die Natur mit einem fürtreflichen Verstande gezieret hat, nahmen aus den Gründen, welche die zuvor angeführte Schrifft vertheidiget, Gelegenheit, so wohl an der wahren Freyheit GOttes, als auch an der wahren Freyheit der Menschen zu zweifeln.

Sie wüsten ihre Gedancken mit solchen Gründen zu beschönigen, welche durch keine andere Mittel, als durch die innern Lehr-Sätze der Metaphysic können gehoben werden. Ich habe alles, was in meinen Kräften war gethan, diese mir sehr angenehmen Gegner von dem Ungrunde ihrer Gedancken zu überführen. Und endlich wurde mir befohlen, daß ich diese Lehre aus dem innern der Metaphysic also erklären solte, daß sie auch von denen könne begriffen werden, welche sich in dieser Wissenschaft nicht sonderlich umgesehen hätten. Ich halte mich verpflichtet, diesen Befehl zu gehorsamen, und will demnach versuchen, ob ich diese sehr wichtige Lehre, dieser Absicht gemäß werde ausführen können.

§. 3.

Der Begriff von der Willkührlichkeit und von der Freyheit ist aus der Erfahrung zu nehmen.

Das erste, was wir bey dieser Sache zu thun haben, ist, daß wir den Begriff, welcher mit der Willkührlichkeit und der Freyheit verknüpfet worden ist, anzeigen. Ehe wir dieses bewerckstelligen können, müssen wir verschiedenes anmercken. Mich düncket zuerst, daß das Wort Willkühr und das Wort Freyheit öffters als gleichgeltende Worte gebraucht werden. Und daher schlüsse ich, daß das Wort Freyheit bald in einem allgemeinen, bald in einem andern Verstande genommen werde. Wir wollen es anfänglich als ein Wort, welches mit der Willkührlichkeit gleichgeltend ist, annehmen,

und nachdem wir diesen Begriff fest gesetzet haben, wollen wir ferner dasjenige anzeigen, wodurch es in dem engern Verstande von der Willkührlichkeit unterschieden wird. Mir kommt es ferner für, daß verschiedene, welche die Lehre von der Freyheit, oder von der Willkühr erklären wollen, die Bestimmung der Bedeutung dieses Worts mit der Erklärung der Sache verwirren. Es erhellet dieses aus dem Wege, welchen sie erwehlen, den Begriff von der Willkühr zu bestimmen. Sie führen eine Menge von Schriften an, in welchen von der Willkühr geredet wird, und wollen aus der Bedeutung, in welcher diese das Wort Willkühr angenommen haben, den wahren Begriff, welcher mit demselben zu verknüpfen ist, von einem andern Begriffe, welchen sie für irrig halten, unterscheiden. Ich glaube aber, daß dieses ein verkehrter Weg sey. Wir haben hier mit einer Sache zu thun, deren Begriff nicht von der Willkühr der Menschen abhänget. Wäre dieses: so könnte man den Begriff in den Schriften derjenigen suchen, welche die Eigenschaften einer solchen Sache untersuchet haben. Wir haben hier mit einer solchen Sache zu thun, deren Begriff wir aus der Erfahrung, und nicht aus den Schriften der Gelehrten nehmen müssen. Wenn die gantze Gesellschaft der Gelehrten einen bestimmten Begriff mit einer solchen Sache, welche nur aus der Erfahrung zu begreiffen ist, verknüpft hätte: und es

könnte ein einziger mit Grunde zeigen, daß die Erfahrung diese Sache gantz anders darstelle: so müste dieser Begriff allen übrigen vorgezogen werden. Ich will mich hierüber etwas deutlicher erklären. Es sind zwo Fragen zu unterscheiden. Die erste ist: **welche Handlungen werden willkührliche genennet?** und die andere: **durch welche Merckmahle kann das innere der Willkühr erkennet, und von allen andern Dingen unterschieden werden?** Die Beantwortung der ersten Frage erfodert nur einen klaren Begriff, welchen der gemeine Gebrauch zu reden allen anbiethet, und worinnen alle mit einander übereinstimmen. Z. E. ein jeder Mensch wird uns zugeben, daß diese Handlung, welche ich jetzo bey dem Schreiben anwende, eine willkührliche Handlnng genennet werde, und daß im Gegentheile das Othemholen nicht unter die willkührlichen Handlungen zu zehlen sey. Die zweyte Frage ist nicht aus den Schriften der Gelehrten zu beantworten. Wir müssen diese Handlungen, welche uns die Erfahrung darstellet, genau zergliedern, und aus richtigen Erfahrungen nach den Gesetzen der Vernunft-Lehre diejenigen Merckmahle ziehen, welche das innere der Willkühr bestimmen. Wer alsdenn wider diesen Begriff streiten will: der muß uns nicht eine Menge von Schriften entgegen setzen; sondern er muß uns zeigen, daß die Erfahrungen, welche wir angegeben haben, nicht mit

gehöriger Behutsamkeit zergliedert sind, oder auch, daß aus den angegebenen Erfahrungen nicht richtig sey geschlossen worden. Wer ein Verlangen hat, mit anderen Augen zu sehen, und mit dem Munde eines andern zu essen, der handelt ungereimt.

§. 4.

Ich finde für nöthig, daß ich diese Gedancken mit einem Beyspiel erläutere. Wir wollen uns einen Begriff von dem Feuer machen. Der klare Begriff, welcher mit diesem Thone verbunden wird, ist gemein. Ein jeder hat davon durch das Gefühle einen Begriff, wodurch er diese Frage beantworten kann, empfindest du hier Feuer oder nicht? wir wollen nun einen Begriff von der Sache haben, welche wir Feuer nennen. Wir wollen die Merckmahle, wodurch das innere des Feuers bestimmt wird, untersuchen. Wohin nehmen wir unsere Zuflucht? zu den Schriften der Gelehrten? wir wollen dieses versuchen. Wir finden in diesen verschiedene Merckmahle, welche ihre Verfertiger von dem Feuer angeben. Wir wollen diese annehmen. Wodurch werden wir aber überzeugt, daß es gegründete Merckmahle sind. Müssen wir dieses nicht aus dem Grunde beurtheilen, wodurch sie sind bewogen worden, solche Merckmahle, als Merckmahle von dem Feuer anzunehmen? welches ist dieser Grund? ich finde keinen andern, als die Erfahrung. Woraus müssen wir demnach die Richtigkeit

Dieses wird erläutert.

des angegebenen Begriffs von dem Feuer beurtheilen? aus den Schriften der Gelehrten, oder aus der Erfahrung? wir wollen nun die Erfahrungen, welche wir von dem Feuer haben, zergliedern; wir wollen hieraus diejenigen Merckmahle ziehen, welche das innere des Feuers bestimmen: und aus diesen wollen wir uns einen deutlichen Begriff von der Natur des Feuers bilden. Wir haben diesen Begriff gemacht; wir glauben, daß er in der Erfahrung gegründet sey. Ein andrer will wider diesen unsern Begriff streiten. Er will zeigen, daß es ein ungegründeter Begriff sey. Er führet eine lange Reihe anderer Schriften an, welche er vielleicht nie gesehen hat, in welchen andre Merckmahle von dem Feuer angegeben werden. Er will endlich durch die Vielheit dieser Stimmen den Ungrund unsers Begriffs beweisen. Allein was kann er durch diese seine Anführungen darthun? nur dieses, daß wir andere Merckmahle von dem Feuer angegeben haben, als von denjenigen Lehrern, welche er angeführet hat, sind angenommen worden. Wird nun hierdurch ausgemacht, daß unser Begriff von dem Feuer irrig sey? Muß dieses nicht die Erfahrung entscheiden? Mit der Willkühr und der Freyheit, hat es gleiche Beschaffenheit. Es ist dieses ein **etwas**, dessen Natur uns die Erfahrung lehren muß. Wir müssen demnach denjenigen Weg erwehlen, die Natur der Willkühr und der Freyheit zu erkennen, wel-

chen

chen wir gehen müssen, wenn wir uns von der Natur des Feuers einen deutlichen Begriff machen wollen. Wir haben dieses voraus setzen müssen. Theils haben wir uns dadurch wider die Anfälle derjenigen in Sicherheit gesetzet, welche den Ungrund unserer Lehre von der Freyheit und von der Willkühr aus den Schriften anderer beweisen, und dadurch die Gedancken derjenigen, welche unsrer Meinung beypflichten, verwirren wollen. Theils haben wir dadurch unserm Leser die Art und Weise gezeiget, wie er dasjenige, was wir von der Willkühr und von der Freyheit lehren werden, beurtheilen müsse, wenn sein Urtheil vernünftig und gegründet seyn soll.

§. 5.

Das erste Merckmahl von der Willkührlichkeit.

Das erste, was uns die Erfahrung bey den Handlungen zeiget, welche wir willkührliche, oder freye Handlungen nennen, giebt uns zu erkennen, daß die **Willkührlichkeit**, (spontaneitas) **oder Freyheit eine wesentliche Eigenschaft in einer gewissen Art der Kräfte sey, welche sich auf die Art und Weise beziehet, wie solche könne angewendet werden.** Wir müssen zuvor drey Stücke beweisen, ehe wir diesen Satz als einen unläugbahren Satz zum Grunde legen können. **Erstlich:** daß das Willkührliche nur in der Art und Weise, wie eine Kraft könne angewendet werden, zu suchen sey. **Zweytens:** daß die

die Willkührlichkeit eine gewisse innere Eigenschaft einer Kraft. **Drittens**, daß sie eine wesentliche Eigenschaft in einer gewissen Art der Kräfte sey. Mich dünckt, wir können **das** erste unmittelbahr aus der Erfahrung erkennen. Wenn wir zwo Handlungen gegen einander halten, von welchen die eine willkührlich, und die andere nicht willkührlich ist: so unterscheiden wir diese nicht durch das, was wir thun, sondern durch die Art und Weise, wie solche gewürcket werden. Eine Willkührliche und eine nicht willkührliche Handlung können in dem was gewürcket wird, einerley seyn. Z. E. Das Ziehen des Fusses, die Bewegung des Mundes wird bald willkührlich, bald nicht willkührlich genennet. Wodurch wird dieses unterschieden? wir nennen diese Bewegungen nicht willkührliche, wenn wir mercken, daß unser vorhergehender Zustand diese eben also bestimmet, daß wir ihnen nicht widerstehen können. Wie wir dergleichen wahrnehmen, wenn durch eine Erschütterung des Geblüts der Fuß gezucket, und wenn bey dem Gähnen der Mund geöffnet wird. Wir nennen in dem Gegentheil diese Bewegungen willkührliche oder freye Bewegungen, wenn wir nicht mercken, daß wir durch unsern vorhergehenden Zustand gezwungen werden, solche zu unternehmen, vielmehr wahrnehmen, daß es bey uns stehet, ob wir eine solche Bewegung hervorbringen wollen, oder nicht. Ist nun dieses? so ist gewiß,

daß

daß das Willkührliche nicht in dem, was man würcket, sondern in der Art und Weise, wie eine Kraft könne angewendet werden, zu suchen sey. Hieraus folget zugleich das zweyte, daß die Willkührlichkeit eine gewisse innere Eigenschaft einer Kraft seyn müsse. Denn da das Willkührlige nur in der Art und Weise zu suchen ist, wie eine Kraft könne angewendet werden, etwas zu würcken. Und da diese Art und Weise in der Anwendung der Kraft, nicht nur ihrer inneren Beschaffenheit nicht widersprechen, sondern auch dadurch möglich seyn muß, so ist auser Zweifel, daß die Willkührlichkeit eine gewisse innere Eigenschaft einer Kraft sey. Es wird nicht ohne Nutzen seyn, wenn man sich diese Art zu schliessen in andern Fällen, welche diesem ähnlich sind, vorstellen will. Es kann dadurch diese Sache von Unerfahrnen desto leichter gefasset werden. Man untersuche die Natur des Feuers, und man wird durch einen Schluß, der diesen vollkommen ähnlich ist, bewogen werden zu behaupten, daß das Feuer eine gewisse innere Eigenschaft einer Kraft sey, welche überhaupt in einer innern Bestimmung zu einen sehr grossen Grad der Geschwindigkeit bestehet. Das dritte, ob nemlich die Willkührlichkeit, oder die Freyheit eine wesentliche Eigenschaft in einer gewissen Art der Kräfte sey? fasset wiederum zwey Stücke in sich: nemlich, daß die Willkührligkeit nur eine Eigenschaft von einer gewissen Art der Kräfte, und

daß sie in dieser Art der Kräfte wesentlich sey. Das erste kann wiederum unmittelbar aus der Erfahrung geschlossen werden. Diese lehret, daß nicht alle Kräfte willkührlich würcken können. Die Feder, welche ich jetzo führe, würcket nicht willkührlich. Ihre Bewegung wird durch eine äusserliche Kraft bestimmet, und sie kann sich diesem Zwange nicht widersetzen. Es muß demnach die Willkührlichkeit eine innere Eigenschaft von einer bestimmten Art der Kräfte seyn. Nun entstehet noch eine wichtige Frage: ob sie nemlich eine wesentliche Eigenschaft bey dieser bestimmten Art der Kräfte sey? Ich glaube, daß dieses auf folgende Art könne bewiesen werden. Zufällige Eigenschaften, wodurch wir die Kräft von einerley Art in ihrem innern unterscheiden können, sind nur gewisse Bestimmungen, dasjenige, was durch ihnen möglich ist, mit einem gewissen Grade der Stärcke oder Vollkommenheit zu würcken. Folglich gehören die innern Eigenschaften, wodurch die Kräfte auf eine gewisse Art würcken können, ohne auf die Stärcke und auf die Vollkommenheit in den Würckungen zu sehen, zu dem, wodurch sie als Kräfte von einer gewissen Art bestimmet worden sind; das ist: diese innere Eigenschaften gehören zu dem wesentlichen der Kräfte von der gesetzten Art. (§. 12. der dritten Abhandl.). Da nun ist bewiesen worden, daß die Freyheit oder die Willkührlichkeit eine innere Eigenschaft in einer gewissen Art der Kräfte sey, welche sich

auf

auf die Art und Weise beziehet, wie solche könne angewendet werden; so ist auch ausser Zweifel, daß sie eine wesentliche Eigenschaft bey dieser Art der Kräfte sey. Es könnte dieses auch dadurch erwiesen werden, weil die Willkührlichkeit mit zu dem gerechnet werden kann, was das erste ist, wodurch wir die Kräfte, von welchen wir sagen, daß sie willkührlich würcken, erkennen, und von anderen Kräften unterscheiden. Wer ein Verlangen träget, dasjenige, was ich hier ausgeführet habe, aus den Begriffen einzusehen, der untersuche dasjenige, was ich in meiner Monadologie §. 20. ff. erkläret, und wo ich nicht irre, bewiesen habe.

§. 6.

Es ist nicht genug, daß wir das Geschlecht von einer gewissen Sache kennen. Wir müssen auch untersuchen, wodurch das Geschlecht bestimmet wird, wenn es diese und keine andere Sache seyn soll. Wir haben bewiesen, daß die Willkührlichkeit, oder Freyheit eine wesentliche Eigenschaft in einer gewissen Art der Kräfte sey, welche sich auf die Art und Weise beziehet, wie solche könne angewendet werden. Worin bestehet nun diese Eigenschaft? die Erfahrung lehret, daß eine solche Kraft selbstthätig würcken könne. Wir müssen uns hierüber genauer erklären. Eine **Kraft würcket selbstthätig**, wenn sie sich würcksam beweiset; ob sie gleich durch keinen Zufluß äusserlicher

Das zweyte Merckmahl von der Willkührlichkeit.

Ursachen getrieben wird. Soll sich ein Stein bewegen: so muß er durch die Anwendung einer äusserlichen Kraft fortgestossen werden. Dieses ist die Ursache, warum man von ihm saget, daß er nicht selbstthätig würcket. Alle Handlungen, welche wir willkührliche nennen, beweisen die Selbstthätigkeit derjenigen Kraft, wodurch solche gewürcket werden. Z. E. daß ich jetzo schreibe, rede und dergleichen. Und wir verneinen aus dieser Ursache, daß ein Stein willkührlich würcken könne, weil wir bey ihm keine Spuren der Selbstthätigkeit finden. Und also erhellet aus der Erfahrung, daß die Willkührlichkeit oder Freyheit, eine solche wesentliche Eigenschaft in einer gewissen Art der Kräfte sey, wodurch diese selbstthätig würcken können.

§. 7.

Das dritte Merckmahl.

Aber auch dieses ist noch nicht hinreichend, wenn wir von der Willkührlichkeit einen vollständigen Begriff haben wollen. Es muß noch dieses hinzugesetzet werden, daß eine solche Kraft selbstthätig mit einer inneren Zufälligkeit würcken könne. Siehe §. 17. der dritten Abhandlung. Wodurch unterscheidet man die wesentlichen Würckungen einer Kraft von den Willkührlichen? ist nicht dieses ein Haupt-Grund, wodurch diese Würckungen zu unterscheiden sind, weil bey jenen die innere Zufälligkeit fehlet, welche bey diesen würcklich ist. Wir

wollen

wollen annehmen, daß das drücken der Körper gegen die Erde eine innere Eigenschaft ihrer Kraft sey. Ist dieses, so ist es auch eine selbstthätige Würckung. Warum wird sie denn nicht eine willkührliche genennet? Man vergleiche mit dieser Würckung eine solche, welche wir eine willkührliche, oder freye Würckung nennen. Z. E. mein gegenwärtiges Schreiben. Man untersuche den Unterschied dieser Würckungen. Von dem Körper kann unter der angenommenen Bedingung das Drucken gegen die Erde nicht getrennet werden. Ich aber kann aufhören zu schreiben; und es ist nicht nöthig, daß der natürliche Zusammenhang in der Welt, oder mein Wesen geändert werde, wenn dieses geschehen soll. Es wird hierzu weiter nichts, als meine eigene Entschliessung erfodert. Ob nun gleich jene Würckung unter dem angenommenen Beding eine selbstthätige ist: so fehlet ihr doch das willkührliche, weil die innere Zufälligkeit in der Anwendung der Kraft fehlet (§. 17. der angeführten Abhand.). Ich schreibe selbstthätig, ich schreibe willkührlich, weil ich mit einer inneren Zufälligkeit schreibe.

§. 8.

Das vierte Merckmahl.

Nunmehro ist festgesetzet worden, daß die Willkührlichkeit, oder die Freyheit, wenn diese in einem allgemeinen Verstande genommen wird, eine solche wesentliche Eigenschaft in einer gewissen Art der Kräfte sey, wodurch diese

mit

mit einer inneren Zufälligkeit selbstthätig würcken können. Da wir in der dritten Abhandlung §. 18. behauptet haben, daß die innere Zufälligkeit entweder eine vollständige, oder unvollständige Zufälligkeit sey: so müssen wir auch gestehen, daß dieser Begriff von der Willkührlichkeit noch weiter könne bestimmet werden. Es ist noch diese Frage zu beantworten: ob die innere Zufälligkeit, womit die angegebenen Kräfte würcken können, eine vollständige oder unvollständige Zufälligkeit sey? Die Erfahrung muß diese Frage entscheiden. Eine Machine, welche durch ihre Zusammensetzung die einmahl angefangene Bewegung unterhalten kann, würcket in der Fortsetzung dieser Bewegung selbstthätig; sie würcket auch mit einer inneren Zufälligkeit, und man kann sich nicht entschliessen, von ihr zu behaupten, daß sie willkührlich würcke. Wir mercken auch in uns selbst gewisse Würckungen, sowohl in den inneren Bewegungen unsers Leibes, als auch in unseren Gedancken, welche wir zwar mit einem zureichenden Grunde selbstthätige Würckungen nennen, welche mit einer inneren Zufälligkeit geschehen; und dennoch unterscheiden wir solche von unsern willkührlichen Handlungen. Z. E. die Bewegungen des Geblüths, das Gähnen, das Niesen, das Einfallen der Gedancken, und dergleichen. Im Gegentheile nehmen wir bey uns andere Handlungen wahr, welche wir mit einer inneren Zufälligkeit selbst-

thätig

thätig würcken, und welche wir ohne Bedencken willkührliche Handlungen nennen, z. E. die Anwendung der Aufmercksamkeit auf das, was wir empfinden, die Bewegung der Hand, mit welcher ich jetzo die Feder führe, die Bewegungen des Mundes, durch welche wir andern unsere Gedancken mittheilen, und dergleichen. Wenn wir diese Handlungen genau zergliedern, und ihren innern Unterscheid suchen: so erkennen wir, daß in den beyden ersten Fällen, die Dinge durch ihren vorhergehenden Zustand getrieben werden, den folgenden zu würcken. Allein in dem letzten Fall, in welchem wir unsre Handlungen willkührliche Handlungen nennen, können wir einen solchen Trieb nicht mercken. Wir bestimmen uns selbst, unsere Aufmercksamkeit auf das, was wir empfinden, anzuwenden; wir bestimmen selbst die Bewegung der Hand, womit wir die Feder führen, und die Bewegungen des Mundes, wodurch wir anderen unsere Gedancken entdecken; und wir mercken nicht, daß wir durch den vorhergehenden Zustand hierzu genöthiget werden. Hieraus erhellet, daß der angegebene Begriff von der Willkührlichkeit also zu bestimmen sey, daß die innere Zufälligkeit, womit die Kräfte selbstthätig würcken, eine vollständige Zufälligkeit sey.

§. 9.

Die Merckmahle, welche die Erfahrung von der Willkührlichkeit zu erkennen giebt, sind an-

Die Verbindung

dieser Merckmahle giebt einen vollständigen Begriff von der Willkührlichkeit.

angezeiget worden. Die Verbindung dieser Merckmahle giebt einen deutlichen und vollständigen Begriff von der Willkührlichkeit; wir würden demnach wider die Erfahrung reden, wenn wir die **Willkührlichkeit**, oder die **Freyheit**, wenn diese in einen allgemeinen Verstande genommen wird, anders erklären wollten, als **durch eine wesentliche Eigenschaft in einer gewissen Art der Kräfte, wodurch diese mit einer vollständigen Zufälligkeit selbstthätig würcken könne.** Das ist: ein Ding würcket willkührlich oder frey, wenn es selbst seine Kraft anwendet etwas zu würcken, so daß es weder von aussen, noch durch seinen innern vorhergehenden Zustand gezwungen wird, dieses und nicht etwas anderes, auf diese und nicht auf eine andere Art zu unternehmen (§. 6. und 18. der dritten Abhand.). Ist man der Meinung, als wenn in dem angenommenen Begriffe von der Willkührlichkeit das Wort **selbstthätig** überflüßig sey, so sind wir nicht wider einander. Wir haben solches nicht ohne Bedacht stehen lassen. Wir glauben, daß es kein Fehler wider die Gesetze von den Erklärungen sey, wenn in diesen überflüßige Ausdrücke gesetzet werden, welche unsre Gedancken, die durch die Erklärung sollen erwecket werden, genau bestimmen, solche deutlicher machen, und unbestimmte Ausschweiffungen der Gedancken verhindern.

§. 10.

§. 10.

Ich will mich dieser Gelegenheit bedienen, einen Einwurf dem Urtheil der Vernünftigen zu übergeben, der mir in einer kleinen Schrift von der Freyheit wider meine Erklärung von der Willkührlichkeit (spontaneitate) ist gemacht worden, welche ich in meiner Metaphysic §. 39. Monadologiae angegeben habe, und welche mit der gegenwärtigen nach den Gedancken völlig übereinstimmet. Man bemühet sich, mir eine grosse Anzahl von anderer Schriften entgegen zu setzen, um zu beweisen, daß von mir der Gebrauch zu reden sey verletzet worden. Man will aus diesen Schriften zeigen, daß die Gelehrten mit dem Wort *spontaneitas* keinen anderen Gedancken verbunden hätten, als daß sie eine Fähigkeit sey, mit eigener Kraft ohne einen Zufluß äusserlicher Ursachen etwas zu würcken. Man will dadurch die vollständige Zufälligkeit aus dem Begriffe von der spontaneitate vertreiben. Mich dünckt, daß man angefangen hat, anderer Gedancken zu beurtheilen, ehe man seine Kräfte geprüfet hat, ob sie auch hinreichen wollen, sich selbsten zu beurtheilen. Es giebt mir dieser Einwurf einen Grund, solches zu glauben. Hätte man nichts, als die Befestigung der Wahrheit gesuchet, so hätte man billig dasjenige in Erwegung ziehen müssen, was von mir in der Anmerckung bey dem angeführten §. 39. Monadologiae, als in welchem ich Einem Einwurfe wird begegnet.

den

den Begriff von der spontaneitate angegeben habe, und was von mir in der Anmerckung bey dem §. 114. Psychologiae empiricae ist erinnert worden. Hätte man dieses gethan: so hätte man zugleich die Mühe ersparen können, welche man anwenden müssen, eine Menge von Schriften wider mich anzuführen. Denn diese angezeigte Stellen meiner Metaphysic zeigen offenbar, daß ich schon längst gewust habe, daß verschiedene Welt-Weisen die spontaneitatem also beschrieben haben, daß sie eine Fähigkeit sey, mit eigener Kraft, ohne einen Zufluß äusserlicher Ursachen, etwas zu würcken. Man hätte ferner nur das geringste Wörter-Buch aufschlagen dürfen, so würde man mit der geringsten Anwendung der Aufmercksamkeit eingesehen haben, daß meine Erklärung und die aus anderer Schriften angeführten Erklärungen einander nicht widersprechen. Das Wort *spontaneitas* ist von allen Verfertigern der Wörter-Bücher, welche ich gesehen habe, als ein zweydeutiges Wort angesehen worden, welches bald durch **Selbstthätigkeit**, bald durch **Willkührlichkeit** zu übersetzen ist. Ich habe von der Spontaneitate geredet, wenn sie durch Willkührlichkeit übersetzet wird. Die Schriften, welche mir sind entgegen gesetzet worden, reden von der Spontaneitate, wenn sie durch Selbstthätigkeit zu übersetzen ist. Wo ist nun der Widerspruch? alle angeführte Männer haben eine richtige Erklärung angegeben, und meine

meine Erklärung ist auch gegründet. Wir reden von zwey gantz verschiedenen Dingen. Jene erklären das Geschlechte; und ich beschreibe eine gewisse Art von diesem Geschlecht. Wie stehet es nun mit dem Gebrauche zu reden, welchen ich soll verletzet haben? Wer nicht einmahl so viele Aufmercksamkeit und Behutsamkeit anwendet, als in dem gegenwärtigen Falle erfordert wird, wie kann der aus Liebe zur Wahrheit anderer Begriffe und Lehr-Sätze prüfen? wenn besondere Absichten, die in der Probe der Vernunft nicht bestehen, unsre Handlungen treiben: so fallen wir insgemein auf solche Dinge, welche andern Gelegenheit geben, unsre Schwäche zu erkennen. Wir können hiebey auch dasjenige in Erwegung ziehen, was ich zuvor §. 3. und 4. ausgeführet habe.

§. 11.

Der angegebene Begriff wird weiter bestätiget.

Der Begriff, welchen wir von der Freyheit, in so weit diese mit der Willkührlichkeit gleichgeltend ist, gegeben haben, kann, wo nicht bestätiget, doch mit mehrerer Klarheit gedacht werden; wenn wir die verschiedenen Begriffe, die mit dem Ausdrucke frey seyn verbunden sind, mit einander vergleichen werden. Wo ich nicht irre, so lehren alle diese Begriffe, daß frey seyn so viel heisse, als nicht gezwungen seyn. Man kann gezwungen werden sittlich (moraliter) durch die Befehle eines Ober-Herrn, und körperlich (physice) durch die Anwen-

dung einer Kraft, welcher zu widerstehen, unsere Kräfte nicht hinreichen. Man nennt denjenigen, welcher von den Befehlen eines Ober-Herrn nicht gezwungen wird, dieses oder jenes zu unternehmen, frey **von der Unterwürfigkeit** (Libertas a subjectione). Und dieses ist der Zustand, welchen man die natürliche Freyheit der Menschen nennet. Man hat den Grund der Benennung von der natürlichen Freyheit eines Thiers genommen. Diese leben in der natürlichen Freyheit, wenn sie der Gewalt eines Herrn noch nicht unterworfen sind. Die Gewalt eines Menschen, welcher andre als Menschen können unterworfen werden, bestehet in dem Rechte zu befehlen. Man hat demnach völligen Grund, denjenigen Zustand der Menschen eine natürliche Freyheit zu nennen, in welchem sie der Gewalt eines Ober-Herrn, das ist, dem Rechte zu befehlen eines andern noch nicht unterworfen sind. Werden gewisse Kräfte angewendet, welchen zu widerstehen unsere Kräfte nicht hinreichen wollen: so sind dieses entweder äusserliche oder innerliche Kräfte. Dieses bestätiget, daß der **körperliche Zwang** entweder ein **äusserlicher**, oder **innerlicher Zwang** sey; wird einer nicht durch die Anwendung äusserlicher Kräfte gezwungen, dieses oder jenes zu unternehmen, so wird gesaget, daß er **frey von einem äusserlichen Zwange** (libertas a coactione) sey. Wir bedienen uns dieser Ausdrücke,

sowohl

sowohl bey den Thieren, als auch bey den Menschen; indem wir solche frey nennen, wenn sie nicht eingeschlossen, oder an Fesseln geleget sind. Z. E. einen Vogel, oder einen Menschen auf freyen Fuß stellen, heißt so viel, als solche von den Banden und von der Gefangenschaft loßmachen. Wird einer nicht durch die Anwendung innerlicher Kräfte gezwungen, dieses oder jenes zu unternehmen, so wird gesaget, daß er frey von einem innerlichen Zwang sey. Wenn der vorhergehende Zustand in den Veränderungen der Dinge den folgenden bestimmet, das ist, wenn ein Ding durch diejenigen Veränderungen, welche in seinem vorhergehenden Zustande zu finden sind, genöthiget wird, dieses, und nicht etwas anderes, so und nicht anders zu würcken: so wird es durch die Anwendung innerlicher Kräfte gezwungen, dieses oder jenes, so und nicht anders zu würcken. Es ist in diesem Zustande frey von einem äusserlichen körperlichen Zwange, aber nicht von einem innerlichen. Es bleibet in seinen Unternehmungen eine gewisse Nothwendigkeit, welcher es nicht widerstehen kann. Das ist, es würcket mit einer inneren, aber doch unvollständigen Zufälligkeit (§. 18. der dritten Abhand.). Z. E. eine lebendige Machine wird durch ihren vorhergehenden Zustand getrieben, in dem folgenden so und nicht anders zu würcken; und also würcket sie zwar frey, doch aber nur mit einer Freyheit von einem äusserlichen Zwange. Hieraus erhellet, daß die Freyheit von einem

innerlichen Zwange eine Fähigkeit erfodert, mit einer vollständigen Zufälligkeit etwas zu würcken. Aus dieser Ursache wird sie die **Freyheit von der Nothwendigkeit** (Libertas a necessitate) genennet. Wenn wir diese Begriffe in unserem Verstande gegen einander halten, so mercken wir bald, worin eigentlich die Freyheit bestehet, wenn sie eine Willkührlichkeit ist. Wir verstehen, daß die Freyheit von der Unterwürfigkeit kein nothwendiges Stück bey der Willkührlichkeit ist. Wir erkennen, daß die Freyheit von einem äusserlichen Zwange noch nicht hinreichet, einen vollständigen Begriff von der Willkührlichkeit zu machen. Wir begreifen endlich, daß die Freyheit von einem innerlichen Zwang, oder die Freyheit von der Nothwendigkeit das Wesen der Willkührlichkeit sey (§. 9.).

§. 12.

Wie die Freyheit von der Willkührlichkeit zu unterscheiden ist.

Nunmehro haben wir einen bestimmten Begriff von der Willkührlichkeit. Was ist nun die Freyheit, wenn solche als eine Art von der Willkührlichkeit angesehen wird? Die Arten der Dinge entstehen, wenn ihr Geschlecht genauer bestimmt wird. Woher nehmen wir die Merckmahle, wodurch wir den Begriff von der Willkührlichkeit genauer bestimmen müssen, wenn wir einen Begriff von der Freyheit bilden wollen? wir müssen bey der Erfahrung bleiben. (§. 3. und 4.). Wir müssen dem-

demnach Handlungen, welche willkührlich und nicht frey sind, und Handlungen welche willkührlich und frey sind mit einander vergleichen, und ihren Unterscheid bemercken. Man saget von verschiedenen Thieren, daß sie willkührlich würcken: man findet aber doch Ursache, ihnen die Freyheit abzusprechen. Hingegen behauptet man von verschiedenen Handlungen der Menschen, daß sie sowohl mit einer Willkührlichkeit, als auch mit einer Freyheit sind gewürcket worden. Wo ist der Grund von dieser Unterscheidung? wenn wir die Handlungen der Thiere, welche wir willkührliche nennen, so viel, als in unserer Gewalt stehet, zergliedern: so finden wir nicht die geringste Spur, wodurch wir können bewogen werden, zu glauben, daß sie eine Fähigkeit haben, ihre Willkührlichkeit bey einer Ueberlegung, und nach geschehener Ueberlegung, bey der Ausführung der Handlungen anzuwenden. Wollen wir aber dem beypflichten, was uns unsere innere Erfahrung lehret: so müssen wir uns eine Fähigkeit beylegen, nicht nur überhaupt willkührlich zu würcken, sondern auch unsere Willkührlichkeit bey der Ueberlegung dessen, was wir gedencken, und bey der Ausführung dessen, was wir nach geschehener Ueberlegung beschlossen haben, anzuwenden. Z. E. Ich empfinde die Schönheit des Wetters; es fället mir dabey ein, daß ich ehedessen bey schönem Wetter in den Garten gegangen bin. Ich wende jetzo meine Willkühr-

lichkeit an zuüberlegen, ob es meine gegenwärtigen Umstände leiden wollen, daß ich jetzo ein gleiches unternehme. Ich bemercke, daß diese Bewegung mich ermuntern, und meine Kräfte geschickter machen könne, diejenigen Geschäfte, welche mir obliegen, auszuführen. Ich fasse daher einen Vorsatz, in den Garten zugehen. Ich bemercke ferner, daß ich durch diesen gefaßten Vorsatz nicht genöthiget werde. Vielmehr wende ich meine Willkühr an, dasjenige, was ich mit Ueberlegung beschlossen habe, auszuführen. Will man demnach die Freyheit erklären, durch eine Fähigkeit seinen Willkühr bey einer Ueberlegung und bey der Ausführung dessen, was man mit Ueberlegung beschlossen hat, anzuwenden: so hat man nicht nur den Begriff von der Willkührlichkeit genauer bestimmt; sondern man hat denselben auch also bestimmt, daß man dadurch die Freyheit von einer blossen Willkührlichkeit unterscheiden kann. Man prüfe sich, ob man nicht durch diese Bestimmung bewogen wird, den Thieren, welche nach unserm Geständnisse willkührlich würcken, die Freyheit abzusprechen, welche man den Menschen beyleget?

§. 13.

Dieser Unterschied wird wei-

Wir fügen diesem noch eines hinzu, das, uns zum wenigsten, den Unterscheid zwischen der Freyheit und der blossen Willkührlichkeit noch klärer

klärer macht. Wenn wir den Begriff von der Willkührlichkeit (§. 9.) genau in Erwegung ziehen, so mercken wir bald, daß diese Fähigkeit verschiedene Grade in ihrer innern Vollkommenheit haben könne, und daß dadurch verschiedene Arten von der Willkührlichkeit möglich sind, welche wesentlich können unterschieden werden. Sobald diese Fähigkeit in ihrem Wesentlichen einen grösseren Grad der Vollkommenheit bekömmt, als in dem Begriffe der Willkührlichkeit erfodert wird: sobald wird sie nicht mehr eine blosse Willkührlichkeit, sondern eine Freyheit genennet. Wir finden in ähnlichen Fällen eine ähnliche Abwechselung der Benennung. Zum Beyspiele könne die verschiedenen Arten derjenigen Dinge dienen, deren Wesen eine Kraft ist, welche in einer Bemühung (Conatus) bestehet. Es ist dieses eine schwere, aber doch eine Sache von grosser Wichtigkeit. Wir wollen uns bemühen, solche so deutlich vorzutragen, daß sie von einem jeden könne begriffen werden. Es wird dieses aber am füglichsten geschehen können, wenn wir zuvor einige falsche Begriffe von der Freyheit, und alsdenn die Möglichkeit der Willkührlichkeit nach dem, von uns angegebenen Begriffe untersuchet haben.

ter ausgeführet.

Das 2. Capitel
Von der Willkührlichkeit und Freyheit nach den Lehr-Sätzen der Stoicker.

§. 14.

Absicht dieses Capitels.

Die meisten, ich werde nicht zu viel sagen, wenn ich hinzu setze, alle Schwierigkeiten, welche man wider die Möglichkeit einer solchen Willkührlichkeit, als von uns ist beschrieben worden, beybringet, finden ihren Grund in den Lehr-Sätzen der Stoicker. Woher sind die meisten Menschen mehr geneigt, den Lehr-Begriffen der Stoicker in der Untersuchung der Wahrheit zu folgen, als dem gemäß zu dencken, was sie täglich bey sich selbst erfahren können? Sollte ich wohl irren, wenn ich die Quelle von diesem in den Vorurtheilen suchen wollte, welche uns in den ersten Jahren unsers Lebens sind eingeflösset worden? wie hefftig unser Geist bey der Untersuchung der Wahrheit von solchen Vorurtheilen könne eingenommen und gehindert werden, solches lehret uns täglich die Erfahrung zu dem grösten Nachtheile der Wissenschaften. Wir werden als Kinder zuerst in den Schriften der Stoicker unterwiesen. Cicero muß uns lehren, wie wir unsre Gedancken Lateinisch ausdrücken sollen. Die Gewalt eines Schul-Lehrers zwinget uns, Ciceronis und anderer Stoicker

Schrif-

Schriften auswendig zu lernen, ihre Redens-Arten zu mercken, und deren Verbindung mit dem Gedächtnisse zu fassen. Der lebendige Lehrer schmücket unsere Seele mit Bildern von Wörtern, Redens Arten und ihren Verknüpfungen. Allein die todten Lehrer erwecken in unserm Geiste Begriffe von den Sachen, und gründen in demselben unvermerckt das Lehr-Gebäude der Stoicker. Es fehlet in uns eine Fähigkeit, die Wahrheit einer Sache zu untersuchen. Das Ansehen unsers Lehrers ist bey uns mächtig. Cicero wird uns dargestellet, als der Gegenstand unserer Nachahmung. Und die Grösse unsers Schul-Ruhms wird nach der Stärcke unserer Nachahmung des Ciceronis abgemessen. Sollte man wohl Ursache haben, sich zu verwundern, daß Ciceronis Lehr-Sätze einen so starcken Eindruck in unserm Geiste bekommen, daß sie uns unvermögend machen, nach diesem, wenn unser Verstand selbst anfänget, zu dencken, die Wahrheiten in ihrer natürlichen Blösse zu untersuchen, und daß sie uns blind machen, wenn wir diejenigen Würckungen, welche wir täglich bey uns selbst empfinden, betrachten wollen. Kommen wir in diesem Zustande auf die hohe Schule. Haben wir das Unglück, daß wir an solche Lehrer gerathen, welche uns fernerhin anführen, mit dem Gedächtniß zu dencken, den Verstand zu unterdrücken, und welche uns die Wege zur genaueren Untersuchung der Wahr-

heit verbergen: so ist es um uns geschehen. Wir haben natürliche Triebe, die Gründe der Wahrheiten zu untersuchen. Diese aber werden von den einmahl fest eingedruckten Vorurtheilen regieret und verhindert, die innere Beschaffenheit der Wahrheit zu finden. Wir bilden uns Begriffe, welche unseren Vorurtheilen gemäß sind, und die Erfahrungen zergliedern wir nicht so, wie sie sind, sondern so, wie sie nach unseren Begriffen seyn sollten. Zeiget uns ein anderer unsern Irrthum, so können wir dieses nicht beurtheilen. Es ist unseren Begriffen zuwider, und der Weg zur Wahrheit ist uns verschlossen, oder wir haben vielmehr den Weg zur Wahrheit uns selbst versperret. Ich trage Bedencken, in einer so klaren Sache weitläuftiger zu seyn. Wir haben genug angeführet, wenn wir die Ursache zeigen wollen, warum wir den Schluß gefasset, die Lehre von der Willkührlichkeit und Freyheit zuvor nach den Lehr-Sätzen der Stoicker zu beschreiben, ehe wir uns um diejenigen Gründe bekümmern, wodurch die Möglichkeit und Wahrheit einer solchen Freyheit, als wir beschrieben haben, festzusetzen ist.

§. 15.

Was das Schicksaal der Stoicker sey.

Es lässet sich mit mehrerer Gewißheit sagen, was die Willkührlichkeit und Freyheit nach den Lehr-Begriffen der Stoicker sey, wenn wir zuvor ihren Begriff von dem Schicksaale (fato) welchen sie vertheidigen, untersuchet haben. Das Schick-

Schicksaal, welches sie lehren, wird von verschiedenen als so etwas angesehen, welches alle würckliche Zufälligkeit aufhebet, und nichts, als einen Schein der Zufälligkeit, ich meyne eine Idealische Zufälligkeit, zurück lässet. Siehe §. 7. **der dritten Abhandlung.** Ich trage Bedencken, diesem zu widersprechen. Wollte ich das Gegentheil lehren, so würde man mir verschiedene Stellen aus den Schriften der Stoicker entgegen setzen können, welche den Ungrund meiner Gedancken offenbar machen. Es bleibet aber dennoch dieses eine Erklärung des Stoischen Lehr-Gebäudes, welche verschiedenen Streitigkeiten unterworfen ist. Warum wollen wir uns in diesen Streit einlassen, welchen wir, ohne unserer Lehre den geringsten Nachtheil zu thun, vermeiden können? Wir wollen eine billigere Erklärung machen, welche ausser Zweifel ist. Wir wollen nur annehmen, daß die Stoicker durch das Schicksaal, welches sie vertheidiget, alle vollständige Zufälligkeit aufgehoben haben. Siehe §. 18. **der dritten Abhandelung** das ist, das Schicksaal, welchem, nach den Lehr-Begriffen der Stoicker, alle Würckungen unterworfen sind, ist nichts anders, als eine solche Folge, in den Veränderungen, oder Würckungen der Dinge, in welcher das folgende durch den vorhergehenden Zustand in unverrückter Ordnung vollständig bestimmet wird, so daß die erste Würckung, welche eine zureichende Quelle von allen fol-

folgenden wird, eine wesentliche Würckung ist. Daß die Lehre der Stoicker von dem Schicksaale keine billigere Auslegung haben könne, solches kann man mit Anführung vieler Stellen aus ihren Schriften beweisen; wir wollen uns jetzt, weil eine weitläuftigere Anführung unnöthig zu seyn scheinet, bey dem Ausspruche des Seneca beruhigen. Dieser lehret *Cap. V. de Providentia*: Fata nos ducunt, et quantum cuique restet, prima nascentium hora disposuit. Causa pendet ex causa, privata ac publica longus ordo rerum trahit: non incidunt cuncta, sed veniunt. Das ist, wenn wir diese Gedancken nach unserer Art zu reden ausdrücken wollen: bey unserer Geburth wird unser erster Zustand festgesetzet, und dieser ist die zureichende Quelle von allen folgenden Begebenheiten. Diese folgen aus dem ersten Zustande in einer unverrückten Ordnung, so daß das folgende durch das vorhergehende in einer unverrückten Reihe beständig vollständig bestimmt wird.

§. 16.

Was die Freyheit nach diesem Lehr-Gebäude sey.

Was ist nun die Willkührlichkeit oder Freyheit nach dem Lehr-Begriff der Stoicker? wenn wir auch der billigsten Erklärung ihres Lehr-Gebäudes folgen wollen, so können wir nach demselben die Freyheit nicht anders erklären, als durch eine Fähigkeit zwar mit einer innern, aber doch unvollständigen Zufälligkeit zu würcken. Wir wollen zum Ueberflusse die-

dieses noch etwas deutlicher erklären. Wir wollen die Erklärungen in die Stelle der Worte setzen. Nach den Lehr-Begriffen der Stoicker ist die Freyheit eine Fähigkeit, mit eigener Kraft, zwar ohne äusserlichen Zwang, doch mit einem innerlichen also zu würcken, daß die folgenden Würckungen in einer unverrückten Reihe in den vorhergehenden ihren zureichenden und bestimmenden Grund haben. Siehe §. 17. 18. **der dritten Abhandlung.** Das ist, woferne die Stoicker etwas vertheidigen, was noch einen Schein von der Freyheit hat, so ist es die Freyheit von einem äusserlichen Zwange. Die Freyheit von einem innerlichen Zwange, oder die Freyheit von der Nothwendigkeit widerspricht ihren Lehr-Begriffen. (§. 11.). Wir wollen noch eine Stelle aus dem Seneca anführen, welche unsre Gedancken vollkommen bestätiget. Er schreibet Epist. 107. Contrariis rerum aeternitas constat: ad hanc legem animus noster aptandus est; hanc sequatur, huic pareat, et quaecunque fiunt, debuisse fieri putet, ne velit objurgare naturam. Optimum esse pati, quod emendari non possis, et Deum, quo auctore cuncta proveniunt, sine murmuratione comitari. Malus miles est, qui Imperatorem gemens sequitur; quare impigri et alacres excipiamus imperia, nec deseramus hunc operis pulcherrimi cursum, cui, quicquid patimur, intertextum est.

§. 17.

§. 17.

Diese Lehre scheinet aus verschiedenen Gründen verdächtig zu seyn.

Wir haben nun zwey Begriffe von der Freyheit, den Begriff der Stoicker, und den Begriff, welchen wir §. 9. angegeben haben. Welchen wollen wir von diesen erwehlen? wollen wir den unserigen beybehalten: so ist nicht zu läugnen, daß wir einen grossen Stein vor uns finden, den wir wegweltzen müssen, wenn wir dessen Möglichkeit und Wahrheit beweisen sollen. Wollen wir dem Begriffe der Stoicker den Platz lassen: so gewinnen wir zwar einen scheinbahren Vortheil; es scheinet aber doch, als wenn wir uns durch dieses Bekenntniß, einen Weg, zu weit grösseren Schwierigkeiten, bahnen werden. Wir gewinnen diesen Vortheil, daß wir uns bey der Erklärung der Begebenheiten der Dinge sehr leicht finden können. Wir dürfen uns nur angewöhnen zu sagen: **Die, durch die wesentlichen Würckungen GOttes einmahl festgesezte Natur der Sache, bringet es so mit sich.** Allein wie stehet es, wenn man eine deutliche Erklärung von dem Daseyn derjenigen Handlungen verlanget, welche man willkührliche und freye Handlungen nennet? sollte hier wohl diese Antwort hinreichend seyn, die Natur der Sache bringet es so mit sich, oder es ist in dem Wesen der Sache also gegründet? wie stehet es, wenn man den Unterscheid zwischen den mechanischen und den sittlichen Handlungen bestimmen soll? es scheinet, als wenn bey diesem

sem Unterscheide, wenn wir den Stoischen Begriff von der Freyheit annehmen wollen, nichts übrig bleibet, als eine Verbindung leerer Thöne. Eine lebendige Machine, welche einmal gestellet worden, würcket mit ihrer eigenen Kraft in unverrückter Ordnung mit einer inneren und unvollständigen Zufälligkeit. Unsere Handlungen sollen dem Schicksaale der Stoicker unterworffen seyn. Wenn demnach unser erster würckender Zustand ist festgestellet worden: so würcken wir in den folgenden Zuständen mit unserer eigenen Kraft in unverrückter Ordnung mit einer inneren und unvollständigen Zufälligkeit. Man vergleiche diese beyden Arten zu würcken mit einander so genau, als immer möglich ist: man wird in ihren inneren Eigenschafften keinen Unterscheid entdecken können. Man setze mich nicht in die Anzahl derjenigen, welche gewohnt sind, aus den Lehr-Sätzen anderer Folgen zu machen. Ich bin selbst ein Feind von dieser Art zu streiten. Ich will mit den Folgen, welche ich angemercket habe, nur dieses beweisen, daß der Begriff der Stoicker von der Freyheit nicht ohne Gefahr, in eine grosse Verwirrung zu gerathen, könne angenommen werden, und daß verschiedene leere Töne und danckele Begriffe erfodert werden, wenn man demselben einen guten Schein der Wahrheit geben will. Ich glaube, daß sie hinreichend sind, diese Absicht zu erhalten.

§. 18.

§. 18.

Ein Einwurf, welcher dawider kann gemacht werden, wird gehoben.

Ich habe, wo ich meinen Gedancken nicht zu viel traue, mit einem zureichenden Grunde erinnert, daß durch die Lehre der Stoicker von der Freyheit der Unterscheid zwischen den sittlichen und mechanischen Würckungen aufgehoben werde. Wir müssen uns mit diesem Gedancken noch ein wenig beschäfftigen. Er wird vielen verdächtig scheinen. Man wird mir einwenden, daß so gar aus den Stellen, welche aus dem Seneca von mir sind angeführet worden, erhelle; daß nach den Lehr-Begriffen der Stoicker ein mercklicher Unterscheid zwischen mechanischen und sittlichen Handlungen könne gesetzet werden. Eine Machine, welche unter den angenommenen Bestimmungen betrachtet wird, würcket zwar mit eigener Kraft, sie kann aber nicht wissen was sie thut. Ein Mensch würcket auch mit eigener Kraft, er kann aber wissen, was er thut. Dieses ist der Unterscheid zwischen sittlichen und mechanischen Würckungen. Allein, ich kann meinen Verstand nicht zwingen, zu glauben, daß dieses der völlige Unterscheid zwischen sittlichen und mechanischen Würckungen sey. Ich kann nicht begreiffen, wie das blosse Wissen von dem, was man mit eigener Kraft thut, den Begriff von der Freyheit machen könne, als von welcher die sittlichen Handlungen abhängen. Sollte dieses seyn: so müsten folgende Ausdrücke diesen Unterscheid erklären: **Eine Machine weiß nicht, was sie mit einem innern Zwange würcket.**

Hinge-

Hingegen ein Mensch weiß seine Handlungen, welche er mit einem innern Zwange unternimmt. Dieses aber hat, zum wenigsten bey mir, nicht den geringsten Schein einer Wahrheit. Eine jede Antwort, welche das nicht erkläret, was in der Frage aufgeworfen wird, ist verdächtig. Welches ist der Innhalt der Frage, in welcher man zu wissen verlanget, ob ein Ding frey, oder gezwungen würcket? Ich kann mir von dieser Frage keinen andern Begriff machen, als daß man wissen will, wie ein Ding seine Kraft anwendet. Man muß demnach in der Antwort die Art in der Anwendung der Kraft zeigen. Geschiehet nun dieses, wenn man diese Frage: würcket der Mensch frey oder willkührlich? also beantwortet: ja, der Mensch weiß was er thut. Wir fragen: wie beweget sich der Mensch? und man antwortet: der Mensch kennet seine Bewegung. Kann man mit einem Scheine der Wahrheit vermuthen, daß in einer solchen Antwort die Natur der Freyheit sey erkläret worden?

Das 3. Capitel
Von der Möglichkeit und Wahrheit der erklärten Willkührlichkeit und Freyheit.

§. 19.

Es ist nichts mehr übrig, unsern Begriff von der Willkührlichkeit und von der Freyheit *Absicht dieses Capitels.*

K

heit zu retten, als daß wir die Möglichkeit desselben beweisen, und das Daseyn einer solchen Freyheit, oder Willkührlichkeit ausser allen Zweifel setzen. Wir haben hier mit solchen zu thun, welche Geschicklichkeit genug besitzen, unserm Begriffe einen Schein der Unmöglichkeit, und dem Begriff der Stoicker einen Schein der Wahrheit zu geben. Wir wollen versuchen, ob unsre Kräfte hinreichen wollen, diese scharfsinnigen Köpfe in einer so schweren Sache zu gewinnen. Wir wollen zu dem Ende diesen Satz zum Grunde legen: „**Wenn in dem „Begriffe, welchen wir von einer Sache „gebildet haben, kein Widerspruch stecket: „wenn dieser Begriff und das, was aus „demselben richtig folget, keinen andern „Lehr-Sätzen, welche ausser Zweifel ge„setzet worden, widerspricht: wenn fer„ner dieser Begriff und das, was aus „demselben richtig folget, mit dem über„einstimmet, was wir täglich erfahren: „da hingegen der Mangel einer solchen „Sache, welche durch diesen Begriff vor„gestellet wird, mit dem was wir erfah„ren, nicht anders als durch Erdichtun„gen zu vereinigen ist: wenn endlich sogar, „wo nicht mit einer Gewißheit, doch mit „einer vollkommenen Wahrscheinlichkeit „kann erkläret werden, wie eine solche „Sache möglich ist; so ist eine solche Sa„che nicht nur möglich; sondern es ist zu„gleich**

„gleich ihr Daseyn ausser allen Zweifel „gesetzet worden.„ Wir wollen diesen Satz auf die von uns beschriebene Willkührlichkeit und Freyheit anwenden, und beweisen:

1) Daß in unserm Begriffe von der Willkührlichkeit und Freyheit kein Widerspruch stecket.

2) Daß die Willkührlichkeit und Freyheit nach diesem Begriffe, und daß das, was aus diesem Begriffe richtig folget, keinen anderen Lehr-Sätzen, welche ausser Zweifel gesetzet worden, widerspricht.

3) Daß dieser Begriff von der Willkührlichkeit und Freyheit, und das, was aus demselben richtig folget, mit dem übereinstimmet, was wir täglich erfahren.

4) Daß der Mangel einer solchen Willkührlichkeit und Freyheit mit dem, was wir erfahren, nicht anders als durch verschiedene Erdichtungen könne vereiniget werden.

5) Daß, wo nicht mit einer Gewißheit, doch mit einer sehr grossen Wahrscheinlichkeit, könne erkläret werden, wie eine solche Willkührlichkeit und Freyheit möglich sey.

Wenn wir dieses bewerckstelliget haben: so werden wir mit allem Rechte fodern können, daß man uns die Möglichkeit und das Daseyn einer solchen Freyheit und Willkührlichkeit zugeben müsse. Es kommt also nun darauf an, daß wir unser Versprechen, welches vieles in sich fasset, erfüllen.

§. 20.

Die Möglichkeit des angegebenen Begriffs von der Willkührlichkeit wird bewiesen.

Die Vernunft befiehlet uns, daß wir sowohl die Möglichkeit der Merckmahle, als auch die Möglichkeit in der Verbindung der Merckmahle beweisen müssen, wenn wir die innere Möglichkeit eines Begriffes ausser Zweifel setzen wollen. Wir haben die Willkührlichkeit oder Freyheit, wenn diese in einem allgemeinen Verstande genommen wird, durch eine wesentliche Eigenschaft in einer gewissen Art der Kräfte erkläret, wodurch diese mit einer vollständigen Zufälligkeit selbstthätig würcken können. Wir haben demnach folgende Fragen zu beantworten. Sind Kräfte möglich? ist es möglich, daß Kräfte würcken können? Sind gewisse Arten der Kräfte möglich, welche durch wesentliche Eigenschaften können unterschieden werden? Sind Kräftr möglich, welche selbstthätig würcken können? sind Würckungen möglich, welche mit einer innerlichen und vollständigen Zufälligkeit geschehen? und endlich, entstehet aus der Verbindung dieser Merckmahle ein Widerspruch? Man wird uns von der Verbindlichkeit die beyden ersten Fragen, ob nemlich Kräfte möglich sind? und ob es möglich ist, daß Kräfte würcken können? an diesem Orte zu beantworten, um desto mehr frey sprechen, weil dieses Sachen sind, welche schon längst ausgemacht, und auch von denen, welche unsern Begriff von der Willkührlichkeit in Zwei-

fel ziehen, ausser Zweifel sind gesetzet worden. Wir könnten uns aus dieser Ursache zugleich von der Last, die dritte und vierte Frage zu beantworten, frey machen. Wir halten aber für nöthig, daß wir dabey etwas anführen: weil es uns Gelegenheit geben kann, die Möglichkeit von der Haupt-Sache deutlicher einzusehen.

§. 21.

Es sind Kräfte möglich, welche durch wesentliche Eigenschaften können unterschieden werden.

Sind Kräfte möglich, welche durch wesentliche Eigenschaften können unterschieden werden? Verschiedene Philosophen lehren, daß alle Kräfte von einerley Art sind. Allein ich habe längst an der Wahrheit dieses Satzes gezweifelt. Es sind alle Kräfte von einem Geschlechte. Dinge aber, welche von einem Geschlechte sind, können durch verschiedene wesentliche Eigenschaften also bestimmet werden, daß sie Dinge von verschiedener Art ausmachen. Z. E. alle Figuren sind Dinge von einem Geschlechte. Man bestimme die Anzahl und Eigenschaften der Linien, welche den Raum einschliessen: so wird man Triangel, Vierecke und dergleichen bekommen, welche Figuren von verschiedener Art sind. Ein Ding wird dadurch von einer Eigenschaft unterschieden, daß es für sich würcklich seyn kann, ob es gleich keine Bestimmung von einem andern ist. Und dieses was macht, daß es für sich würcklich seyn kann, ist das, was wir eine Kraft nennen. Leget man einer Gelehrsamkeit eine Kraft bey: so geschiehet dieses

in einem uneigentlichen Verstande. Die Kraft ist das Würcklichseyn desjenigen Dinges, dem die Gelehrsamkeit zukommt. Eine Kraft kan etwas würcken: weil sie die Würcklichkeit eines Dinges ist; und dieser Gedancke, welchen wir von einer Kraft haben, kann auf verschiedene Art bestimmet werden. Es ist in demselben noch nicht bestimmet worden, wie eine Kraft würckend werden könne. Wir können diese Frage auf eine gedoppelte Art beantworten, und beyde Bestimmungen sind nicht nur möglich, sondern auch wesentlich unterschieden. Es kann eine Kraft in ihrem inneren also beschaffen seyn, daß sie nicht würcksam werden kann, als in wie weit sie von aussen durch eine hinreichende Ursache ist getrieben worden. Es kann aber auch eine Kraft solche innere Bestimmungen haben, wodurch sie in sich selbst hinreichend ist etwas zu würcken. Wir können die Kräfte von der ersten Art **leidende**, und die von der andern Art, **thätige Kräfte** nennen. Wir wollen die Möglichkeit von diesen beyden Arten der Kräfte jetzo nur aus der Erfahrung beweisen. Verlanget man einen Beweiß, welcher aus den Begriffen ist geführet worden, so kan man denselben in meiner Monadologie §. 21. und 22 ausgeführet finden. Man nehme einen Stein. Dieser hat seine Kraft: denn er ist würcklich und bestehet für sich. Wir empfinden auch, daß er eine Kraft hat, indem er unsrer Bewegung widerstehet. Wie wird die

Kraft

Kraft dieses Steins würcksam? er kann sich nicht selbst in Bewegung setzen, sondern er muß von einer äußerlichen Ursache getrieben werden, wenn er sich bewegen soll. Wie denn? es kann nicht ein jeder Stoß diesen Stein in Bewegung setzen. Je grösser und je schwerer der Stein ist: desto grösser muß der Stoß seyn, der denselben bewegen soll. Ist er in Bewegung gesetzet worden, so beweget er sich dahin, wohin er gestossen worden. Er kann mit seiner eigenen Kraft seine Richtung nicht ändern. Diese Aenderung erfodert wiederum einen Zufluß äusserlicher Ursachen. Er beweget sich mit derjenigen Geschwindigkeit, welche von dem äusserlichen Stoße abhänget; Und er kann durch seine eigene Kraft in dieser Geschwindigkeit nicht die geringste Aenderung machen. Soll in der Geschwindgkeit, mit welcher er in Bewegung ist, eine Aenderung geschehen, so wird auch hiezu ein äusserlicher Stoß erfodert. Es ist demnach die Kraft dieses Steins in ihrem Inneren also beschaffen, daß sie nicht würcksam werden kann, als in wie weit sie von aussen durch eine hinreichende Ursache oder durch einen hinreichenden Stoß getrieben wird. Das ist, die Kraft des Steins ist eine leidende Kraft. Sie kann würcken; aber nur mit einer äusserlichen Zufälligkeit. Man betrachte ferner die innere Beschaffenheit unserer Kraft, welche wir täglich empfinden. Wir bewegen uns, ob wir gleich nicht

von einer äusserlichen Kraft gestossen werden. Wir verändern nicht nur unsre Richtung, sondern auch unsere Geschwindigkeit; ob gleich kein Zufluß äusserlicher Ursachen vorhanden ist, welcher hinreichet, diese Veränderung zu bestimmen. Es muß also diese unsere Kraft solche inneren Bestimmungen haben, wodurch sie in sich selbst hinreichend ist, etwas zu würcken. Das ist, diese unsere Kraft ist eine thätige Kraft, welche mit einer innern Zufälligkeit würcket. Siehe §. 17. **der dritten Abhandlung.** Wir haben hiebey noch etwas zu errinnern; um einem Einwurf vorzubeugen, welcher uns mit einem nicht geringen Scheine der Wahrheit könnte gemacht werden. Wir haben in dieser Betrachtung nicht ohne Bedacht unsre Gedancken von dem abgezogen, wodurch die Kräfte einfache, oder zusammengesetzte Kräfte sind. Es ist nicht nöthig, daß wir uns jetzo um diese Bestimmungen bekümmern. Unsere Absicht erfodert es nur, daß wir die Art und Weise untersuchen, wie die Kräfte würcksame Kräfte werden können. Dieses kann untersuchet werden, ob wir uns gleich darum nicht bekümmern, ob sie einfache oder zusammengesetzte Kräfte sind.

§. 22.

Es sind Kräfte möglich, welche selbstthätig wür-

Wir haben uns durch die verhergehende Untersuchung zugleich von der Beantwortung der vierten Frage befreyet: ob nemlich **Kräfte möglich sind, welche selbstthätig würcken können?** wir haben bewiesen, daß thätige

tige Kräfte möglich, welche von den leidenden unterschieden sind, (§. 21.). Ist dieses: so sind auch Kräfte möglich, welche sich würcksam beweisen können, ob sie gleich durch keinen Zufluß äusserlicher Ursachen getrieben werden. Das ist, es sind Kräfte möglich, welche mit einer Selbstthätigkeit würcken können. (§. 6.). Man wird an der Wahrheit dieses Satzes um desto weniger zweifeln, je mehr uns die Möglichkeit solcher Kräfte, welche mit einer Selbstthätigkeit würcken können, so gar von denen zugegeben wird, welche die Möglichkeit einer solchen Willkührlichkeit, wie sie von uns ist beschrieben worden, in Zweifel ziehen.

cken können.

§. 23.

Es sind Würckungen möglich, welche mit einer inneren und vollständigen Zufälligkeit geschehen.

Ich wolte wünschen, daß ich mich von der Last, die fünfte Frage zu beantworten, so leicht, entledigen könnte, als ich mich von der Beantwortung der vierten befreyet habe. Allein in dieser stecket die Haupt-Sache, worüber gestritten wird. Es ist die Frage: ob **Würckungen möglich sind, welche mit einer inneren und vollständigen Zufälligkeit geschehen können?** Ich könnte mich bey Beantwortung dieser Frage auf dasjenige beziehen, was §. 23-28. der dritten Abhandlung von mir ist ausgeführet worden; weil ich dafür halte, daß die Möglichkeit einer solchen Würckung daselbst wo nicht vollständig, doch bey nahe ist erwiesen worden. Es scheinet mir aber

diese Sache in dem gegenwärtigen Streite zu wichtig zu seyn, als daß ich mich dabey beruhigen sollte. Wir müssen die Möglichkeit einer solchen Würckung völlig ins Licht setzen. Und also wird es nöthig seyn, daß wir solche hier, wo nur unsre Kräfte hinreichen wollen, umständlicher untersuchen. Würckungen, welche mit einer innern Zufälligkeit geschehen, sind möglich. (§. 21.). Dieser Begriff, als welcher das nechste Geschlecht von den Würckungen ausdrücket, deren Möglichkeit wir jetzo untersuchen wollen, fasset ein Merckmahl in sich, welches in seinem Wesentlichen noch weiter kann bestimmet werden. Es geschehen diese Würckungen mit einer inern Zufälligkeit. Von der innern Zufälligkeit können wir zwo Arten gedencken. Sie kann vollständig, sie kann auch unvollständig seyn. Es kann demnach das angegebene Geschlecht sowohl durch die vollständige, als auch durch die unvollständige Zufälligkeit genauer bestimmet werden, und in jedem Falle wird es ein völlig bestimmter Begriff. Sollte nun ein unmöglicher Begriff entstehen, wenn wir dieses Geschlecht durch eine vollständige Zufälligkeit bestimmen wollen: so müste solches nur auf eine Art völlig können bestimmet werden; und dieser Gedancke scheinet schon verdächtig zu seyn. Er widerspricht dem allgemeinen Lehr-Satze: daß ein jedes Geschlecht verschiedene Arten haben müsse. Will man uns die Lehre von dem unend-

lichen

lichen Wesen entgegen setzen: Will man behaupten, daß hier ein Geschlecht sey, von welchem nur eine Art seyn könne: so können wir diesen Zweifel leicht aus dem Wege räumen. Wir läugnen, daß der Begriff von dem unendlichen Wesen ein Geschlecht ausdrücke. Es ist dieser Begriff in dem Wesentlichen völlig bestimmet, und also ist er ein Begriff von einem einzelen Dinge. Wo zum wenigsten ein Schein zu finden ist, als wenn eine Lehre einem allgemeinen Satze widerspreche, dessen Gewißheit ausser Zweifel gesetzet worden: da hat auch diese Lehre zum wenigsten einen Schein der Unwahrheit, und folglich dessen Gegentheil einen ziemlichen Schein der Wahrheit. Man wird es uns also nicht verdencken können, wenn wir behaupten, daß der Begriff von einer Würckung, welche mit einer inneren und vollständigen Zufälligkeit geschiehet, zum wenigsten einen sehr grossen Schein der Wahrheit bey sich habe; da es keine geringe Wahrscheinlichkeit hat, daß wir zugeben müssen, ein Geschlecht könne gedacht werden, welches nur auf eine einzige Art zu bestimmen ist, wenn wir die Möglichkeit dieses Begriffes in Zweifel ziehen wollen. Eine Wahrscheinlichkeit macht noch keine Gewißheit. Wir müssen diese Sache noch strenger angreiffen. Wir müssen suchen, ob die Wahrheit dieses Begriffes mit Gewißheit könne vertheidiget werden. Sollte in diesem Begriffe eine Unmöglichkeit verbor-

gen seyn: so müste entweder eine vollständige Zufälligkeit, oder die Verbindung einer vollständigen Zufälligkeit mit einer Würckung unmöglich seyn. Die Unmöglichkeit des letzten kann leicht gehoben werden. Was eine Zufälligkeit hat, solches ist entweder eine Würckung, oder etwas, dessen Daseyn von einer Würckung abhänget. Hieraus erhellet, daß die Art von einer jeden Zufälligkeit aus der Art einer Würckung zu bestimmen sey. Wollen wir nun eine vollständige Zufälligkeit, als möglich, annehmen, so müssen auch Würckungen möglich seyn, welche mit einer vollständigen Zufälligkeit geschehen können. Es kommt demnach bey dieser Frage alles auf diesen Punct an: **ob man mit Gewißheit eine vollständige Zufälligkeit möglich nennen könne?** Wir haben hier nur die innere Möglichkeit dieses Begriffes zu untersuchen. Ob er mit andern Lehr-Sätzen, die bereits, als wahre Sätze, sind bewiesen worden, bestehen kann, solches muß in dem folgenden untersuchet werden. Ich glaube, daß die innere Eigenschaft dieses Begriffs durch folgenden Schluß könne bestätiget werden:

Wenn zu einer Eigenschaft nur so etwas hinzu gesetzet wird, was eine gewisse Art in dieser Eigenschaft bestimmet: und wenn das Hinzugesetzte den übrigen Bestimmungen des Dinges, in welchen die angenommene Eigenschaft zu finden ist, nicht widerspricht;

spricht; so ist der Begriff, welcher durch die Bestimmung dieser Eigenschaften entstanden ist, für sich betrachtet, nicht unmöglich.

Wenn wir den Begriff von einer innern Zufälligkeit also bestimmen, daß sie eine vollständige Zufälligkeit seyn solle: so wird zu einer Eigenschaft nur so etwas hinzu gesetzet, was eine gewisse Art in dieser Eigenschaft bestimmt, und was den übrigen Bestimmungen der Sache, in welcher die angenommene Eigenschaft zu finden ist, nicht widerspricht.

Folglich ist der Begriff von einer inneren und vollständigen Zufälligkeit, für sich betrachtet, nicht unmöglich.

Wir wollen beyde Förder-Sätze, woraus wir geschlossen haben, genauer betrachten. Den Ober-Satz bestätiget die Lehre von dem Möglichen und Unmöglichen. Wo in einer Verbindung der eine Begriff den andern nicht aufhebet; so ist auch in dem Innern dieser Verbindung keine Unmöglichkeit. Es wird eine gewisse Eigenschaft angenommen. Man begreiffet, daß in dieser Eigenschaft noch eine gewisse Art könne bestimmet werden. Man bestimmet diese Art also, wie es die Beschafenheit der angenommenen Eigenschaft erfodert. Dieses, was hinzu gesetzet worden ist, widerspricht

auch

auch nicht den übrigen Bestimmungen der Sache, welcher die angenommene Eigenschaft beygeleget wird. Es kann demnach die angenommene Eigenschaft, und die Sache, welcher diese Eigenschaft zukommt, bey der hinzugesetzten Bestimmung bestehen. Und also erhellet, daß in dieser Verbindung keine Unmöglichkeit ist. Dieses ist der Ober-Satz. Die Wahrheit des Unter-Satzes erhellet aus dem, was in dem vorhergehenden ist erkläret worden. Wir haben eine gewisse Eigenschaft, nemlich die innere Zufälligkeit angenommen, deren Möglichkeit bereits ist erwiesen worden. Wir begreiffen, daß in dieser Eigenschaft noch eine gewisse Art könne bestimmet werden. Wir bestimmen diese also, daß es eine vollständige Zufälligkeit seyn soll. Dieses ist eine Bestimmung, welche die Beschaffenheit der angenommenen Eigenschaft erfodert (§. 18. **der dritten Abhandl.**) Die Sache, welcher diese Eigenschaft beygeleget wird, ist eine Würckung. Wir haben zuvor gezeiget, daß die hinzu gesetzte Bestimmung in der Verbindung mit dem Begriffe von einer Würckung keinen Widerspruch mache. Folglich ist auch der Unter-Satz wahr. Da nun beyde Förder-Sätze wahr sind, und da wir aus diesen beyden Förder-Sätzen richtig geschlossen haben; so muß auch der Schluß-Satz wahr seyn. Das ist: **Es sind Würckungen möglich, welche mit einer inneren**

ren und vollständigen Zufälligkeit geschehen können.

§. 24.

Es ist noch eines übrig. Wir müssen untersuchen, ob durch die Verbindung derjenigen Merckmahle, deren Möglichkeit wir §. 20-23. bewiesen haben, ein Widerspruch entstehen könne. Das ist, ob eine Kraft möglich sey, welche mit einer innern und vollständigen Zufälligkeit würcken könne? Nunmehro ist dieses leicht zu beantworten. Es sind Kräfte möglich, welche mit einer Selbstthätigkeit würcken können (§. 21. 22.). Es sind selbstthätige Würckungen möglich, welche mit einer inneren Zufälligkeit geschehen können (§. 23.). Da nun die Art zu würcken von der Art abhänget, wie eine Kraft angewendet wird: so müssen auch Kräfte möglich seyn, welche mit einer innern und vollständigen Zufälligkeit selbstthätig würcken können. Hieraus erhellet: Daß in dem Begriffe, welchen wir von der Willkührlichkeit gegeben haben, für sich betrachtet, kein Widerspruch verborgen lieget.

Es sind Kräfte möglich, welche mit einer inneren und vollständigen Zufälligkeit würcken können.

§. 25.

Der Begriff von der Willkührlichkeit und Freyheit, welchen wir angenommen haben, ist für sich betrachtet, möglich (§. 24.). Sollte er demnach unmöglich seyn; so müste er so etwas

Ob der Begriff von der Willkühr-lichkeit an-

deren Wahrheiten widerspricht.

was in sich fassen, welches andern Wahrheiten widerspricht. Es ist nöthig, daß wir auch dieses untersuchen. Die Willkührlichkeit ist eine gewisse Eigenschaft der Kräfte, welche die Art bestimmet, wie sie würcken. (§.5.). Wir müssen demnach hier diejenigen Wahrheiten in Erwegung ziehen, aus welchen die Würckungen der Dinge zu erklären sind. Das ist den Satz des zureichenden Grundes, und die Lehre, daß keine Würckung ohne einer hinreichenden Anwendung der Kraft geschehen könne. Es ist daher gewiß, daß unsere Lehre von der Willkührligkeit keinen andern Wahrheiten widerspricht, wenn sie mit dem Satze des zureichenden Grundes, und mit der Lehre, daß keine Würckung ohne einer hinreichenden Anwendung der Kraft geschehen könne, bestehen kann. Wir wollen beweisen, daß durch die Lehre von der Willkührligkeit kein Satz von diesen beyden aufgehoben werde. Soll diese Lehre von der Willkührlichkeit, dem Satze des zureichenden Grundes zu wider seyn; so müste eine Würckung, welche mit einer vollständigen Zufälligkeit geschiehet, dem Satz des zureichenden Grundes widersprechen. Wir haben bereits in der dritten Abhandlung §. 27 zur Gnüge gezeiget, daß eine vollständige Zufälligkeit in gewissen Würckungen mit dem Satz des zureichenden Grundes vollkommen bestehen könne. Ist nun dieses: so kann unsere Lehre von der Willkührlichkeit diesem Satze, wenn er in

seiner

seiner gehörigen Bestimmung angenommen wird, nicht zu wider seyn. Wie stehet es aber mit dem zweyten Satze. Man wird glauben, in diesem etwas zu finden, welches unsrer Lehre von der Willkührlichkeit den Schein der Wahrheit völlig benehmen kann. Allein ich bin auch hiebey unerschrocken. Man erwege dasjenige, was ich §. 36. in der ersten Abhandlung errinnert habe: so wird man bald mercken, daß beyde Lehren bey einander bestehen können. Es ist eine unläugbahre Wahrheit, daß keine Würckung ohne einer hinreichenden Anwendung geschehen könne. Und dieses beweiset weiter nichts, als daß keine willkührliche Würckung geschehen könne, wenn nicht die Kraft, welche willkührlich würcken kann, hinreichend ist angewendet worden. Wird nun durch diese Folge unsere Lehre von der Willkührlichkeit aufgehoben? Diese lehret nicht, daß eine Würckung ohne einer hinreichenden Anwendung einer Kraft geschehen könne; sie bestimmet nur die Art, wie ein Ding seine Kraft anwendet, etwas zu würcken. (§. 5.). Kann nun diese Anwendung mit einer innern und vollständigen Zufälligkeit geschehen, und kann bey dieser Anwendung der Satz des zureichenden Grundes in derjenigen Bedeutung bestehen, in welcher er kann erwiesen werden; so bleibt auch unsere Lehre von der Willkührlichkeit eine mögliche und wahre Lehre. Beydes haben wir zuvor bewiesen: und also muß man

uns auch dieses einräumen, daß unsre Lehre von der Willkührlichkeit und Freyheit keinen andern Wahrheiten widerspreche. Dasjenige, was wir §. 36-45. der ersten Abhandlung erkläret haben, wird mit Nutzen können nachgelesen werden.

§. 26.

Ob der Begriff von der Willkührlichkeit in der Erfahrung gegründet sey.

Selbst die Erfahrung ist uns nicht zu wider. Sie bestätiget vielmehr die Wahrheit unsrer Lehre von der Willkührlichkeit und Freyheit. Sie giebt uns zu erkennen, daß wir in verschiedenen Fällen selbstthätig mit einer inneren und vollständigen Zufälligkeit würcken. Wir wollen nur eine einzige Handlung genau zergliedern; diese wird hinreichend seyn, uns von dieser Wahrheit zu überführen. Ich gehe auf den Catheder, in der Absicht, daß ich meinen Zuhörern die Lehre von dem Rechte eines Fürsten auf die Güther der Unterthanen erklären will. Ich finde auf dem Catheder einen Zettel, auf welchem ein Einwurf stehet, welchen einer von meinen Zuhörern mir wider dasjenige gemacht hat, was ich in der gestrigen Stunde von dem Rechte der Fürsten auf die Güther des Staats gelehret habe. Ich nehme daher Bewegungs-Gründe, diese Lehre noch weiter zu erläutern, und den mir gemachten Einwurf zu beantworten. Ich mercke, daß es bey mir stehet, ob ich es in dieser, oder in einer anderen Stunde bewerckstelligen will. Ich fasse den Schluß, ich will mich jetzo von dieser Schul-

digkeit befreyen. Ich zergliedere diese Lehre noch einmahl, und zeige den Ungrund des gemachten Einwurfs. Ich untersuche die Beschafenheit dieser meiner Unternehmung. Ich nehme wahr, daß ich etwas gewürcket habe, und daß ich zu dieser Würckung von keiner äusserlichen Ursache bin getrieben worden. Einige äusserliche Umstände haben wir zwar hiezu Gelegenheit gegeben; sie haben mich aber nicht genöthiget. Es hat bey mir gestanden, ob ich diese Beantwortung des gemachten Einwurfs auf eine andere Stunde hätte verschieben wollen? Ich habe also selbstthätig gewürcket (§. 6.). Ich begreiffe ferner, daß es in meinem Wesentlichen keinen Einfluß hat. Ich würde dieser Mensch seyn, der ich jetzo bin, wenn mir der Einwurf nicht wäre gemacht worden. Und hätte ich diesen Einwurf in einer andern Stunde, oder auch wohl gar nicht beantwortet: so würde dieses nicht die geringste Veränderung in meinem Wesentlichen gemacht haben. Ich habe demnach selbstthätig mit einer innern Zufälligkeit gewürcket. (§. 17. der dritten Abhandl.) Nun ist noch die Frage: ob ich zu dieser Würckung durch meinen vorhergehenden Zustand bin genötiget worden? Ich kann dieses nicht bejahen. Ich lese den mir gemachten Einwurf, und ich mercke daß es bey mir stehet, ob ich demselben weiter nachdencken will, oder nicht? Ich wende meine Kraft an, demselben weiter nachzudencken. Ich

finde, daß er also beschaffen sey, daß dessen Beantwortung noch verschiedenes in meinen Lehr-Sätzen besser erklären könne. Ich fasse daher einen Schluß, daß ich denselben beantworten will. Ich mercke aber, daß es noch bey mir stehet, ob ich denselben jetzo, oder auf eine andere Zeit beantworthen will? Ich will den Anfang mit der Beantwortung dieses Einwurfs machen, und ich bin gewiß überzeuget, daß es noch bey mir stehet, ob ich diese Beantwortung auf eine andere Gelegenheit verschieben will u. s. f. Ich würke selbstthätig mit einer innern Zufälligkeit. Ich werde durch meinen vorhergehenden Zustand hierzu nicht genöthiget. Und also ist offenbar, daß ich eine Fähigkeit besitze, mit einer vollständigen Zufälligkeit etwas selbstthätig zu würken. (§. 18. **der dritten Abhandl.**) Diese Fähigkeit ist nach dem von mir angegebenen Begriffe eine Willkührlichkeit (§. 9.) Wie kann denn unsre Lehre von der Willkührlichkeit der Erfahrung widersprechen?

§. 27.

Dieses wird weiter ausgeführet.

Die das, was wir bisshero aus der Erfahrung angeführet und geschlossen haben, für falsch und irrig erklären, haben nur noch ein einziges Mittel vor sich, andre, so uns beypflichten, zum Beyfalle zu bewegen. Sie können noch vorgeben, daß unsre Handlungen, welche wir willkührliche nennen, gewisse Folgen aus dem völlig bestimmten Wesen unsers

Geistes

Geistes sind. Sie können sich dabey auf den Zustand dunkeler Gedanken berufen; wenn sie zeigen sollen, wie es möglich sey, daß diese Handlungen durch den innern Zustand unsers Geistes in unverrückter Ordnung können bestimmet werden. Sie können sich, um dieser Meinung einen Schein zu geben, auf die Erfahrung beziehen, und von uns fodern, daß wir unsre Handlungen genau betrachten sollen, unter dem Vorgeben, daß wir alsdenn in unserm vorhergehenden Zustande allezeit etwas finden werden, in welchem der Grund von denen Entschließungen verborgen lieget, welche wir willkührliche Entschließungen nennen. Ich kenne diese Sprache. Ich habe solche schon oft gelesen, und in Erwegung gezogen. Ich bin aber immer mehr und mehr überzeuget worden, daß man dadurch einen Irrthum durch andere Irrthümer bescheinigen, und daß man, einem Irrthume einen Schein der Wahrheit zu geben, ungegründete Erdichtungen als unläugbare Sätze hat annehmen wollen. Es kommt hiebey auf drey Stücke an. Wir müssen diese zerlegen, und genauer betrachten. Das **erste** ist, daß unsre willkührliche Handlungen gewisse Folgen aus dem völlig bestimmten Wesen unsers Geistes seyn sollen. Das **andere**, daß aus einem Zustande dunkeler Gedanken könne begriffen werden, wie es möglich sey, daß unsre Handlungen, welche wir willkührliche nennen, durch den

innern Zustand unsers Geistes in unverrückter Ordnung bestimmet werden. Das **dritte:** daß in dem vorhergehenden Zustande allezeit etwas zu finden sey, in welchem der Grund von denen Entschließungen verborgen lieget, welche wir willkührliche Entschließungen nennen. Das **erste** ist eine Folge aus einem Satze, welchen man nicht genug bestimmt hat. Wir haben bereits in der dritten Abhandlung §. 13-16. dasjenige weitläuftig beschrieben, was uns von der Falschheit dieses Satzes überzeuget. Das **andere** gründet sich auf einen willkührlich angenommenen Satz. Was ist ein Zustand dunkeler Gedanken? will man bejahen, daß er ein würkender Zustand in unserm Geiste sey: so nimmt man etwas an, was man weder aus der Erfahrung, noch aus den Begriffen beweisen kann, das ist, man erdichtet etwas, um gewisse Begebenheiten zu erklären. Will man behaupten, der Zustand dunkeler Gedanken sey ein nichtwürkender Zustand in unserm Geiste: so werde ich dieses um desto eher zugeben, weil es begreiflich ist, und mit der Natur eines endlichen Geistes übereinstimmt. Die Finsterniß ist nichts, als ein Mangel des Lichts, und der Zustand dunkeler Gedanken ist ein Mangel der Gedanken. Man wird aber hiermit nichts wider uns gewinnen. Es ist unmöglich, daß ein nichtwürkender Zustand eines Dinges die Würkungen desselben in unverrückter Ordnung bestimmen könne. Das **dritte** hat einen

Schein

Schein der Wahrheit; allein dieser verschwindet, so bald wir alle Umstände genau untersuchen. Mich dünkt, daß man in dieser Betrachtung eine zweyfache Verwirrung macht. **Einmal** verwirret man einen möglichen Grund mit einem würklichen. Z. E. Ich gehe in eine Buchhandlung, um ein gewisses Buch zn kaufen. Man leget mir zwey Exemplare von dem Buche vor, welches ich verlange. Ich betrachte beyde. Ich finde keinen Unterschied; dieses beweget mich zu sagen; es ist gleich viel, ich nehme dieses, oder jenes. Ich nehme eins von beyden, ohne einen besondern Grund zu haben, warum ich dieses, und nicht das andere nehme. Man will mir dieses nicht zugeben. Man spricht, ich soll nur beyde Bücher genau betrachten, und ihre Lagen untersuchen, ich würde so bald etwas finden, wodurch ich wäre bewogen worden, dieses und nicht das andre Buch zu nehmen. Ich untersuche dieses, und ich finde etwas, was mich hätte bewegen können, dieses Buch dem andern vorzuziehen. Allein was ist dieses? ein möglicher Grund. Er hätte mich bewegen können. Es ist aber kein würklicher Grund. Er hat mich nicht bewogen. Ich weiß gewiß, daß ich hieran nicht gedacht habe. Eine Sache, woran ich nicht gedacht habe, kann mich nicht bewegen. **Ferner** verwirret man einen Grund, der uns nur Gelegenheit giebt etwas zu unternehmen, mit einem Grunde, der uns zu gewissen Handlun-

gen nöthiget, das ist, unsre Kraft so und nicht anders zu würken bestimmt. Gesetzt, daß in dem vorhergehenden allezeit etwas zu finden sey, was uns Gelegenheit gegeben hat, dieses und nicht etwas anders zu unternehmen, so werden wir doch dadurch nicht genöthiget. Wir können uns dieses am deutlichsten vorstellen, wenn wir die selbstthätigen Würkungen einer Machine mit unsern willkührlichen Handlungen vergleichen. Würket eine Machine selbstthätig, so bestimmet ihr vorhergehenden Zustand den folgenden. Sie kann diesen Trieben nicht widerstehen, sondern muß denselben folgen. Wenn wir willkührlich würken, nachdem gewisse Umstände uns darzu Gelegenheit gegeben haben: so werden wir durch diese Gelegenheit nicht genöthiget. Es stehet bey uns, ob wir dieser gegebenen Gelegenheit Folge leisten wollen, oder nicht? Die Sache ist klar; und daher trage ich Bedenken, mich länger dabey aufzuhalten.

§. 28.

Es wird untersuchet, wie eine solche Willkührlichkeit möglich ist.

Wir können von einer Sache überzeuget seyn, daß sie wahr ist; ob wir gleich nicht einsehen, wie sie möglich ist. Wir sind nun zwar überzeuget, daß eine solche Willkührlichkeit, als sie von uns ist beschrieben worden, möglich und würklich ist; es giebt aber eine gewisse Gattung von Menschen, welche sich nicht zwingen können, einen Zweifel eher fahren zu lassen, als biß sie eingesehen hat, wie etwas

was möglich ist. Wir müssen nun auch mit diesen reden. Wir wollen versuchen, ob unsre Kräfte hinreichen wollen, die innere Beschaffenheit einer solchen Kraft, welche willkührlich würken kann, zu erklären. Wir können uns die Schwäche unsers menschlichen Verstandes nicht besser vorstellen, als wenn wir denselben anwenden, die innre Beschaffenheit der Kräfte zu untersuchen. In diesem Stücke ist unsre Erkänntniß sehr unvollkommen. Es würde demnach eine große Einfalt und Verwegenheit seyn, wenn wir die Wahrheit einer Sache, die wir aus richtigen Gründen richtig geschlossen haben, allein aus dieser Ursache läugnen wollten, weil wir nicht einsehen, wie sie möglich ist. Da nun dieses sich so verhält, so würde man es uns nicht verargen können, wenn wir uns jetzo, von der Verbindlichkeit, unser Versprechen zu erfüllen, befreyen wollten. Doch wir wollen dem einmal gefaßten Vorsatze folgen; wir wollen dieses nur darzu anwenden, uns insoweit von unsrer Verbindlichkeit loß zu machen, daß wir nicht gehalten sind, die innre Möglichkeit der Willkührlichkeit vollständig zu erklären. Wie ist eine Kraft möglich, welche willkührlich würken kann? Wer die innere Möglichkeit einer Sache erklären will, der muß zuvor das Geschlecht von derselben zergliedern, und alsdenn zeigen, wie dieses zu bestimmen ist, wenn jene Sache entstehen soll. Z. E. wer die inn-

nere Möglichkeit eines Triangels erkläret, der nimmt den Begriff von der Figur an, als welche ein Raum ist, der in Linien eingeschlossen worden: und alsdenn zeiget er, wie dieser durch die Anzahl der Linien zu bestimmen ist, wenn die Figur die Gestalt eines Triangels bekommen soll. Das nächste Geschlecht von einem Dinge, welches willkührlich würken kann, ist ein Ding, dessen wesentliche Kraft eine Bemühung ist (conatus). Eine Kraft wird eine Bemühung genennet, wenn sie in ihrem Innern also bestimmet ist, daß sie würken kann, so bald sie nur gegen eine gewisse Sache ist gerichtet worden. Wir wollen diese Begriffe mit einander verbinden, den Begriff von einem willkührlichen Dinge deutlicher zu machen. Das nächste Geschlecht von einem Dinge, welches willkührlich würken kann, ist ein Ding, dessen Kraft in ihrem Innern also bestimmet ist, daß sie würken kann, so bald sie nur gegen eine gewisse Handlung ist gerichtet worden. Dieses Merkmal, wodurch das nächste Geschlecht eines willkührlich würkenden Dinges von einem andern Dinge unterschieden wird, ist in seinem innern noch nicht völlig bestimmet worden. Wir haben noch diese Frage zu beantworten: wie kann eine solche Kraft gegen eine gewisse Handlung gerichtet werden? Man kann diese Frage noch auf eine zweyfache Art beantworten. (§. 36-39. der ersten Abhandl.) Es wird zu dieser Richtung entweder

eine bestimmende, das ist, eine solche Ursache, erfordert, welche die Kraft des Dinges zwinget, so und nicht anders zu würken: oder das Ding ist in seinem Innern also beschaffen, daß es seine Kraft selbst gegen gewisse Handlungen richten kann. Es wird hierzu nichts erfordert, als eine Gelegenheit: und wenn diese da ist, so wird dennoch das Ding nicht genöthiget; sondern es stehet bey ihm, ob es seine Kraft also anwenden will, wie es vermöge dieser Gelegenheit geschehen könnte? Weiter stehet es jetzo nicht in meiner Gewalt, die innre Möglichkeit einer willkührlich-würkenden Kraft zu erklären. Ich gestehe, daß noch einige Schwürigkeiten übrig sind; ich glaube aber auch, daß diese werden gehoben seyn, wenn wir in dem Folgenden noch einige besondre Umstände von der Willkührlichkeit werden zergliedert haben.

§. 29.

Wir haben, wo wir nicht irren, hinreichend bewiesen, daß Kräfte möglich sind, welche mit einer innern und vollständigen Zufälligkeit würken können (§. 24.) Wir haben gezeiget, daß dieser Begriff keinen andern Wahrheiten widerspreche (§. 25.) Wir haben gelehret, daß dieser Begriff mit der Erfahrung übereinstimme (§. 26.) und daß wir das, was uns die Erfahrung lehret, nicht anders, als durch Erdichtungen erklären können, wenn wir das Daseyn einer solchen Kraft in Zweifel

Aus dem bis hieher erklärten wird ein allgemeiner Satz geschlossen.

Zweifel ziehen wollen (§. 27.) Wir haben endlich, wo nicht vollständig, doch beynahe gezeiget, wie eine solche Kraft möglich ist? (§. 28.) Was kann man nun noch von uns fodern; wenn wir mit Gewißheit behaupten wollen, daß eine Willkührlichkeit nach dem von uns angegebenen Begriffe nicht nur möglich, sondern auch würklich ist?

Das 4. Capitel
Untersuchung der Frage: ob die Willkührlichkeit oder Freyheit zu dem Verstande, oder zu dem Willen gehöret.

§. 30.

Absicht dieses Capitels.

Wer in den Geschichten der Gelahrtheit und in den verschiedenen Streitigkeiten der Gelehrten, welche in der Lehre von der Freyheit einen Einfluß haben, nicht unerfahren ist, der wird uns ohne Zweifel zugeben, daß dieses nicht nur eine sehr wichtige Frage ist: ob die Willkührlichkeit oder Freyheit zu dem Verstande, oder zu dem Willen gehöret? sondern er wird auch gestehen, daß die Entscheidung dieser Frage eine Quelle von verschiedenen Zweifeln ist, welche man wider die Würklichkeit einer solchen Freyheit oder Willkührlichkeit, als sie von uns ist erkläret worden, machet. Einige wollen die Freyheit zu dem Verstande

stande, und andre zu dem Willen ziehen. Beyde glauben, daß sie aus richtigen Gründen geschlossen, und daß sie etwas vor sich haben, welches die Unmöglichkeit von unsrer Willkührlichkeit beweisen kann. Die Erfahrung muß diesen Streit entscheiden (§. 3.). Diese lehret uns, daß die Willkührlichkeit weder zu dem Verstande noch zu dem Willen gehöret. Man saubere sein Gemüthe von Vorurtheilen. Man zergliedere dasjenige, was uns unsre innere Empfindung lehret. Man sey bey der Untersuchung dieser Wahrheit ohne Eigennutz: Alsdenn wird man uns gewiß beypflichten. Wir wollen uns hierüber deutlicher erklären, und zu diesem Ende beweisen: **Erstlich** daß die Willkührlichkeit nicht zu dem Willen gehöret. **Zweytens** daß die Willkührlichkeit nicht als eine Eigenschaft des Verstandes anzusehen ist. Wir wollen **drittens**, den Einfluß zeigen, welchen die Willkührlichkeit so wohl in den Würckungen des Verstandes, als auch in den Würckungen des Willens hat.

§. 31.

Ob die Willkühr-lichkeit zu dem Willen gehöret?

Das erste, was wir unserm Versprechen gemäß zu untersuchen haben, ist, ob die Willkührlichkeit zu dem Willen gehöret. Die Bedeutung des Worts **Wille** ist unbeständig. Es ist eine Gewohnheit, daß wir auch in dem Falle sagen, wir wollen etwas, wenn wir unsre Willkührlichkeit anwenden. Man wird uns

aber auch zugeben, daß das Wort Wille eigentlich eine Neigung gegen dasjenige bedeutet, was wir für gut halten. Wir müssen dieses Wort in der letzten Bedeutung nehmen, wenn wir die Beschaffenheit der aufgeworfenen Frage beurtheilen wollen. Es ist demnach die Frage: **ob die Willkührlichkeit zu dem Willen gehöret, wenn dieser eine Neigung gegen dasjenige ist, was wir für gut halten?** Die Erfahrung zwinget mich, diese Frage mit **nein** zu beantworten. Wir wollen diesen Gedancken mit folgendem Schluße befestigen:

Was eine solche Anwendung unsrer Kraft ist, welche durch vorhergehende Würckungen bestimmet wird, das ist keine willkührliche Anwendung der Kraft.

Wenn sich unser Geist gegen dasjenige, was wir für gut halten, neiget: so ist dieses eine solche Anwendung unsrer Kraft, welche durch vorhergehende Würckungen bestimmet wird.

Folglich ist diese Neigung oder der Wille keine willkührliche Anwendung unsrer Kraft.

Den Ober-Satz beweiset der 8. Absatz in dieser Abhandlung. Den Unter-Satz bestätiget die Erfahrung. Man stelle sich eine

Sache

Sache als gut für: So wird gleich eine Neigung gegen diese Sache entstehen. Man zwinge sich, so viel als man immer will, man wird diese Neigung nicht unterdrücken können, so lange man den Gedancken behält: **dieß ist dir gut.** Man lasse diesen Gedancken fahren; So wird man wahrnehmen, daß auch so gleich die zuvor entstandene Neigung verschwindet. Man bringe den Gedancken wiederum hervor: es wird sich auch so gleich jene Neigung wider einstellen. Wir können dieses nicht verhindern. Es richtet sich diese Neigung so gar in ihrer Stärcke nach der Stärcke des Gedanckens, daß uns der Gegenstand dieser Neigung gut sey. Man behalte diesen Gedancken; aber man schwäche denselben. Man wird so gleich mercken, daß die Neigung gegen diese Sache nicht verschwindet, ob sie gleich ihre Stärcke verlieret. Man kann hierbey dasjenige nachlesen, was ich in meiner Psychologia empirica §. 91-95. ausgeführet habe. Wir müssen demnach gestehen, wo wir der Erfahrung nicht widersprechen wollen, daß der Wille, oder die Neigung gegen dasjenige, was wir für gut halten, eine solche Anwendung unsrer Kraft sey, welche durch vorhergehende Würckungen bestimmet wird. Und dieses beweget uns zu behaupten, daß diese Neigung oder der Wille keine willkührliche Anwendung unsrer Kraft sey. Das ist, daß die Willkührlichkeit nicht zu unserm Willen gehöret.

§. 32.

§. 32.

Nutzen dieser Untersuchung.

Wir haben hierdurch vieles wider diejenigen gewonnen, welche wider uns streiten. Man setzet uus die Erfahrung entgegen. Man wirft uns vor, daß diese lehret, wie wir jederzeit durch die Vorstellung des Guten genöthiget werden, dieses oder jenes zu wollen. Und durch diese Anführungen will man unsern Begriff von der Willkührlichkeit zernichten. Es ist dieses aber eine vergebliche Mühe; es ist eine Frucht von dem, daß man dasjenige, was man aus der Erfahrung lernen muß, aus andern Quellen schöpffen will. Man könnte uns dieses entgegen setzen, wenn wir die Willkührlichkeit in der Anwendung des Willens suchen wollten. Wir haben aber dieses jederzeit verneinet; ob es zwar eine gemeine Meynung ist. Will man wider uns streiten: so muß man zuvor diesen Satz angreifen: **Die Willkührlichkeit gehöret nicht zu dem Willen.** Allein hiervon schweiget man stille; man nimmt eine gemeine Meynung für wahr an, und aus dieser ziehet man Gründe, unsre Lehre verdächtig zu machen. Sind dieses nicht Blendwercke? Doch wir wollen diese Art zu streiten, dem Urtheile vernünftiger Leser überlassen.

§. 33.

Ob die Willkühr-

Wir wollen ferner untersuchen, ob die Willkührlichkeit zu dem Verstande gehöret? Das Wort

Wort Verstand, kann in dieser Frage nichts anders bedeuten, als das Vermögen, sich etwas vorzustellen. Man nimmt auch in der Sitten-Lehre dieses Wort in eben der Bedeutung, wenn man von den Pflichten gegen den Verstand handelt. Wir können nicht bergen, wie wir glauben überzeuget zu seyn, daß die Willkührlichkeit keine Eigenschaft des Verstandes ist. Der zuvor angeführte Schluß, wenn er also geändert wird, wie es die Beschaffenheit des Gegenstandes erfodert, beweget uns dieses zu lehren. Wir schlüssen:

lichkeit zu dem Verstande gehöre.

Was eine solche Anwendung unsrer Kraft ist, welche durch vorhergehende Würckungen bestimmet wird, das ist keine willkührliche Anwendung der Kraft.

Wenn sich unser Geist etwas vorstellet: so ist dieses eine solche Anwendung unsrer Kraft, welche durch vorhergehende Würckungen bestimmet wird.

Folglich ist es keine willkührliche Anwendung unsrer Kraft, wenn sich unser Geist etwas vorstellet.

Der Ober-Satz ist zuvor bewiesen worden. Den Unter-Satz bestätiget wiederum die Erfahrung. Ich richte meine Augen gegen eine Sache, daß die Licht-Strahlen solche in dem Auge abbilden können, und es stehet nicht mehr bey mir, ob ich die Sache dencken will,

oder nicht, ich werde genöthiget, mir solche vorzustellen. Eine zitternde Bewegung der Luft würcket in meinem Ohre, und es stehet nicht mehr bey mir, ob ich dieses hören will, oder nicht, ich muß es hören. Ich stelle mir in meinen Gedancken, welche von den äuserlichen Empfindungen unterschieden sind, eine Sache vor, und ich bekomme hierdurch wider meine Absicht einen andern Gedancken. Es ist mir zuwider, und ich kann es doch nicht verhindern, daß er nicht hervor kommen sollte. Ich halte in meinen Gedancken zwey Dinge gegen einander, und ich kann es nicht verhindern, daß ich nicht die Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit dieser Dinge gedencken sollte. Ich gedencke zween Forder-Sätze, in welchen zwee Begriffe mit einem dritten übereinstimmen; und wenn dieses ist, so kann ich unmöglich verhindern, daß ich nicht gedencken sollte, daß auch diese beyden Begriffe mit einander können verbunden werden. Dieses bestätiget, daß unsre Vorstellungen solche Anwendungen unsrer Kraft sind, welche durch vorhergehende Würckungen bestimmet werden. Und hieraus muß ich diese Folge ziehen, daß es keine willkührliche Anwendung unsrer Kraft ist, wenn wir uns etwas vorstellen, das ist, daß die Willkührlichkeit, oder die Freyheit nicht zu unserm Verstande gehöret.

§. 34.

Einfluß der Frey- Es ist die Willkührlichkeit oder Freyheit eine wesentliche Eigenschaft, in der Kraft unsers Geistes

stes, welche von dem Verstande und von dem Willen unterschieden ist. (§. 5. 32. 33.) Sie hat aber in den Würckungen beyder Eigenschaften einen sehr starcken Einfluß. Und vielleicht ist dieses die Ursache, daß mann die Willkührlichkeit mit dem Willen, oder mit dem Verstande verwirret hat. Wir wollen diesen Einfluß so, wie er in der Erfahrung gegründet ist, erklären. Wir stellen uns eine Sache, z. E. ein Buch vor. Nun mercken wir bey uns die erste Spur von der Willkührlichkeit. Wir mercken, daß es allein bey uns stehet, ob wir diesen Gedancken weiter nachhängen, ob wir die Beschaffenheit des Buchs untersuchen, und mit unserer Erkenntniß in einen Vergleich setzen wollen. Dieses sind unläugbare Erfahrungen, welche wir mit Rechte zum Grunde legen können: und auf diese können wir unsere Gedancken von dem Einfluße der Willkührlichkeit in die Würckungen des Verstandes bauen. Es gründen sich einige Würckungen unseres Verstandes auf die Anwendung der Aufmercksamkeit und Ueberlegung. Die Anwendung der Aufmercksamkeit und der Ueberlegung ist eine willkührliche Anwendung unsrer Kraft. Hieraus erhellet, daß die Willkührlichkeit in so weit bey unsrem Verstande würcket, als derselbige dasjenige, was er gedencket, genau betrachtet, und die Verknüpfung der Dinge untersuchet.

heit in dem Würckungen unsers Verstandes.

§. 35.

Hieraus entstehet die nothwendige und willkührliche Erkenntniß.

Hieraus können wir verstehen, warum die Erkenntniß von den Weisen in eine nothwendige und freye oder willkührliche Erkenntniß eingetheilet worden ist. Eine **nothwendige Erkenntniß** ist diejenige, welche keine Anwendung der Willkührlichkeit voraus setzet: und eine **willkührliche** oder **freye Erkenntniß**, eine solche, die sich auf die Anwendung der Willkührlichkeit gründet. Es wird hierdurch unsre Lehre, daß die Willkührlichkeit nicht zu dem Verstande gehöret, nicht aufgehoben. Die Würckungen unsers Verstandes bekommen dadurch keine vollständige Zufälligkeit. Sie werden durch vorhergehende Würckungen bestimmet, und nur aus dieser Ursache freye Würckungen genennet, weil sie nicht würden entstanden seyn, wenn nicht zuvor unsre Willkührlichkeit von uns wäre angewendet worden.

§. 36.

Einfluß der Freyheit in die Würckungen des Willens.

Unsere Willkührlichkeit hat bey den Würckungen unsers Willens einen zweyfachen Einfluß. Sie zeiget ihre Thätigkeit theils zuvor, ehe wir etwas wollen, theils nachdem wir etwas gewollt haben. Beydes ist in der Erfahrung gegründet. Wir wollen uns hierüber deutlicher erklären. **Unsre Willkührlichkeit hat bey den Würckungen unsers Willens einen Einfluß, ehe wir etwas wollen.** Denn wenn wir etwas wollen: so

sind wir der Meynung, daß uns dieses gut sey. Wenn wir etwas für gut halten: so dencken wir solches nicht nur; sondern wir haben es auch mit uns verglichen. Wenn wir dasjenige, was wir gedencken, mit uns vergleichen: so erfodert dieses eine Anwendung der Willkührlichkeit (§. 34.), und also hat die Willkührlichkeit einen Einfluß in die Würckungen unsers Willens; weil dieser durch eine freye Erkenntniß bestimmet wird (§. 35.). Wir werden nicht irren, wenn wir in diesem den Grund suchen, warum der Wille ein freyer Wille genennet wird.

§. 37.

Dieser wird weiter beschrieben.

Es zeiget sich ferner unsre Willkührlichkeit bey unserm Willen thätig, nachdem wir etwas gewollt haben. Ich betrachte die Eigenschaften eines Buches; ich vergleiche diese mit meinem Zustande, und werde hierdurch überzeuget, daß es mir nützlich sey. Es entstehet in mir eine Neigung gegen dieses Buch. Ich will mir dieses Buch kauffen. Wenn ich nun alle Umstände in genaue Erwegung ziehe, so werde ich gewahr, daß es doch noch bey mir stehet, ob ich diesen gefaßten Vorsatz ausführen will, oder nicht. Ich finde nichts, was mich hierzu nöthiget. Hieraus erhellet, daß unsre Willkührlichkeit auch in so weit einen Einfluß in die Würckungen unsers Willens hat, daß es von ihr abhänget, ob wir dasjenige ausführen wollen,

len, wohin unser Wille bereits gerichtet ist? Ich trage Bedencken in einer Sache weitläuftiger zu seyn, die einem jeden, der dasjenige, was ich vorher umständlicher ausgeführet habe, genau in Erwegung gezogen hat, vor Augen lieget. Es wird nur noch nöthig seyn, daß wir untersuchen, wie verschiedene Grade in der Vollkommenheit der Willkührlichkeit und Freyheit können gedacht werden; damit wir die Grentzen in der Freyheit endlicher Dinge, und das Vorzügliche in der Freyheit GOttes, unsrer gegenwärtigen Absicht gemäß, deutlich, und wo es möglich ist, überzeugend bestimmen können.

Das 5. Capitel

Von den verschiedenen Graden in der Vollkommenheit der Willkührlichkeit und Freyheit.

§. 38.

Absicht dieses Capitels.

Wer nicht nur bemühet ist, selbst zu dencken, sondern auch durch eine nicht gemeine Uebung seinen Verstand in einen solchen Zustand gesetzt hat, daß er zu dieser Absicht könne angewendet werden, der kann nicht anders, als mit Nutzen irren. Verfällt er in einen Irrthum, so muß dieser nothwendig Gelegenheit geben, dasjenige, was bey einer Lehre

re noch nicht genug ist zergliedert worden, aus einander zu legen. Ob ich zwar den Verfasser, der schon oben angeführten vernünftigen Gedanken von der natürlichen Freyheit weder von Person, noch dem Namen nach kenne; so muß ich mir doch aus der angeführten Schrift diesen Begriff von ihm machen, daß er ein Mann ist, der seinen Verstand nicht auf eine gemeine Art geschärfet hat. Er irret, indem er zweifelt, ob wir Gott eine würckliche Freyheit beylegen können. Er hat aber diesen Irrthum auf solche Gründe gebauet, welche in mir ein nicht geringes Nachdenken erwecket haben. Sie haben mir Gelegenheit gegeben, dasjenige zu untersuchen, wodurch dieser Zweifel könne gehoben werden; und ich habe gemerket, daß es auf die Bestimmung der verschiednen Grade in der Vollkommenheit der Willkührlichkeit und Freyheit ankommt. Wir wollen zu diesem Ende untersuchen, wie und wodurch solche Grade möglich sind.

§. 39.

Die Willkührlichkeit oder Freyheit ist eine wesentliche Eigenschaft einer thätigen Kraft, wodurch diese mit einer vollständigen Zufälligkeit selbstthätig würcken kann (§. 9.) Eine genauere Betrachtung dieses Begriffs überzeuget uns, daß drey Gründe zu gedencken sind, wodurch verschiedene Grade in der Vollkommenheit der Willkührlichkeit möglich sind; nehmlich: die innre Stär- Es sind verschiedene Gründe zu gedencken, wodurch die Grade in der Frey-

heit können bestimmet werden.

Stärcke der thätigen Kraft; die Vielheit der Gegenstände, welche durch diese Kraft mit einer vollständigen Zufälligkeit selbstthätig können gewürket werden; und endlich die Art und Weise, wie ein willkührlich würckendes Ding seine Willkührlichkeit anwenden kann. Wir werden nicht ohne Nutzen etwas unternehmen, wenn wir einen jeden Punct insbesondre untersuchen wollen.

§. 40.

Der erste Grund wird zergliedert.

Die erste Quelle, aus welcher die Grade in der Vollkommenheit der Willkührlichkeit fließen, ist die innre Stärcke der thätigen Kraft, womit ein Ding willkührlich würcken kann. Je leichter eine Kraft etwas selbstthätig würcken kann: desto größer ist ihre innre Stärcke. Hieraus erhellet, daß die Stärcke der Willkührlichkeit aus der innern Bestimmung zur Geschwindigkeit zu beurtheilen ist. Wir müssen die Redensarten von körperlichen Kräften entlehnen: weil es uns an gewöhnlichen Worten fehlet, unsre Gedancken auszudrücken. Man halte verschiedene Saltze gegen einander, und untersuche den innern Unterschied in ihrer Stärcke. Worinn findet man diesen, wenn man die Sache ohne Erdichtungen betrachten will? Man wird gestehen müssen, daß er in der innern Bestimmung zur Geschwindigkeit zu suchen sey. Je größer diese Geschwindigkeit ist: desto größer ist auch die Stärcke des

Saltzes. Die Erfahrung lehret, daß wir unsre Willkührlichkeit in gewissen Anwendungen durch die Uebung stärcker machen können. Was gewinnen wir durch die Uebung? Dieses, daß wir in solchen Handlungen, worinn wir uns geübet haben, unsre Kraft weit geschwinder anwenden können, als es zuvor in unserer Gewalt gestanden hat. Wir erkennen demnach hier eine Aehnlichkeit mit dem, was wir von dem Saltze erinnert haben. Und also können wir jene Redensarten nehmen, auch diesen Zustand unsers Geistes zu beschreiben. Man wird uns dieses um desto weniger verdencken können: weil wir im Aehnlichen auf eine ähnliche Art verfahren. Warum redet man von dem Lichte, von der Finsterniß, von der Schärfe der Seelen? weil man in ihrem innern Zustande etwas findet, was mit dem Lichte, mit der Finsterniß, und mit der Schärfe eine Aehnlichkeit hat. Wir haben genug angeführet, unsre Ausdrücke zu rechtfertigen, wenn wir die Stärcke der Willkührlichkeit erklären, durch die innere Bestimmung zur Geschwindigkeit, welche die selbstthätige Kraft, womit ein Ding willkührlich würcken kann, in sich fasset. Hieraus folget, daß die Willkührlichkeit um desto stärcker ist: je grösser die Geschwindigkeit ist, wozu die willkührlich-würckende Kraft in ihrem Innern bestimmet wird. Hieraus läst sich ferner begreifen, wie verschiedene Grade in der Stärcke der Willkührlichkeit möglich

sind. Wem es ein Vergnügen ist, einer Sache weiter nachzudencken, der wird vielleicht auch hier etwas finden, wodurch wir verschiedene Begebenheiten bey Würckungen, welche willkührlich sind, erklären können. Unsre gegenwärtige Absicht erfodert es nicht, daß wir uns hiemit jezo weiter beschäftigen.

§. 41.

Wie auch der zweyte.

Der andre Punct, welcher verschiedne Grade in der Vollkommenheit der Willkührlichkeit bestimmet, ist die Vielheit der Gegenstände, welche durch die Kraft eines Dinges mit einer vollständigen Zufälligkeit selbstthätig können gewürcket werden (§. 39.). Es sind zwo verschiedene Fragen: was kann ein Ding würcken? und wie kann es solches würcken? Der Begriff von der Willkührlichkeit beantwortet die zweyte Frage (§. 5.). Hieraus erhellet, daß es dem Wesen der Willkührlichkeit nicht widerspricht, wenn die Beantwortung der ersten Frage auf verschiedene Art bestimmet wird. Wir wollen diese Gedancken zuvor durch Anführung eines ähnlichen Falls sinnlich machen, ehe wir diese verschiedenen Bestimmungen anzeigen. Man nehme eine lebendige Machine; wird nun gefraget: wie würcket diese? so wird ein jeder antworten: sie würcket selbstthätig mit einer innern, aber doch unvollständigen Zufälligkeit. Man frage ferner: was würcket diese Machine? so wird

ein

ein jeder die Gegenstände von den Würckungen der Machine also bestimmen, wie solche durch die innre Beschaffenheit der Machine möglich sind. Wer dieses in Erwegung ziehet, der wird nns zugeben, daß alle lebendigen Machinen auf einerley Art würcken; ob gleich ihr innres Vermögen nicht also beschaffen ist, daß sie einerley würcken können. Man setze an die Stelle einer Machine ein Ding, was willkührlich würcken kann. Man frage, wie würcket dieses Ding, wenn es willkührlich würcket? so wird man uns antworten: es würcket selbstthätig mit einer innern Zufälligkeit. Man frage: was würcket dieses Ding willkührlich? so wird man uns die Gegenstände von den willkührlichen Würckungen dieses Dinges also bestimmen müssen, wie es die innre Natur eines solchen Dinges erfodert. Da nun dieses ist: so können wir an der Wahrheit unsrer Gedancken nicht zweifeln, wenn wir anmehmen: daß willkührlich-würckende Dinge von verschiedner Art möglich sind, welche zwar auf einerley Art, das ist, selbstthätig mit einer innern und vollständigen Zufälligkeit, doch aber nicht einerley würcken können. Wir können demnach ein willkührlich-würckendes Wesen gedencken, welches seine Willkührlichkeit gegen alles, was willkührlich kann gewürcket werden, anwenden kann. Wir könen aber auch willkührlich würckende Wesen gedencken, welche ihre Willkührlchkeit nur gegen gewisse Gegen-

stände, welche willkührlich können gewürcket werden, anwenden können. Sollte man nicht von dieser letzteren Art wiederum verschiedene Arten ausfindig machen? Es sind verschiedene Arten von Gegenständen möglich, gegen welche man eine willkührlich würckende Kraft richten kann.

§. 42.

Und der dritte Grund.

Der dritte Grund, aus welchem verschiedene Grade in der Vollkommenheit der Willkührlichkeit können gezogen werden, ist die Art und Weise, wie ein willkührlich würckendes Ding seine Willkührlichkeit anwenden kann. Die Anwendung der Willkührlichkeit stehet in der Gewalt des willkührlich würckenden Dinges. Die Handlungen, welche in der Gewalt eines Dinges stehen, können nach den Regeln der Vollkommenheit beurtheilet werden. Es wendet demnach ein Ding, welches willkührlich würcket, seine Willkührlichkeit entweder also an, wie es die Regeln der Vollkommenheit erfodern; oder es wendet seine Willkührlichkeit so an, daß dadurch die Regeln der Vollkommenheit verletzet werden. Wir wollen das erste eine **vollkommene**, und das andere eine **unvollkommene Anwendung der Willkührlichkeit** nennen. Sollte es einem andern gefallen, andre Nahmen zu erwehlen, diese Gedancken auszudrücken: so werde ich ihm so gleich beypflichten, so bald ich

ich erkenne, daß die von ihm erwehlten Worte bequemer sind, die Begriffe zu erwecken, welche ich mit den gesetzten Worten verknüpfet habe. Es sind demnach auch aus diesem Grunde in denen Dingen, welche willkührlich würcken können, verschiedne Grade der Vollkommenheit zu gedencken. Es ist ein solches Ding in seinem Innern entweder also beschaffen, daß es seine Willkührlichkeit nicht anders, als auf das Vollkommenste anwenden kann: oder es kann mit einer Unvollkommenheit willkührlich würcken. Ein Ding, was seine Willkührlichkeit unvollkommen anwenden kann, das wendet entweder solche unvollkommen an; oder es würcket jederzeit mit einer Vollkommenheit, wenn es willkührlich würcket. Wir wollen hieraus bey einer andern Gelegenheit verschiednes in der Lehre von dem Ursprunge des Bösen erklären.

Das 6. Capitel

Von der Willkührlichkeit der endlichen Dinge, und von der Freyheit GOttes.

§. 43.

Wodurch unterscheidet man die Endlichkeit der Kräfte von einer unendlichen Kraft? Wir können bey den Kräften verschiedene Vollkom- Unterschied einer endlichen Will-

kührlichkeit von der unendlichen Freyheit.

kommenheiten unterscheiden, welche die Art bestimmen, wie sie sich thätig erweisen können. Der Mangel einer solchen Vollkommenheit giebt uns die Endlichkeit einer Kraft zu erkennen. Und eine unendliche Kraft ist diejenige, welche so vollkommen ist, daß keine Kraft möglich ist, welche vollkommener seyn kann. Hieraus ist leicht zu begreifen, was eine endliche Willkührlichkeit, und eine unendliche Freyheit ist. Diese erfodert drey Stücke. **Erstlich** die gröste Stärcke in der Thätigkeit der Kraft. **Zweytens** daß sie alles, was mit einer Willkührlichkeit und Vollkommenheit kann gewürcket werden, würcken könne. **Drittens** daß bey ihr keine andre Anwendungen, als vollkommne möglich sind. Wenn demnach ein Ding willkührlich würcken kann, dem ein Grad der Stärcke, welche in dem Innern einer Kraft möglich ist, fehlet; welches seine willkührlich würckende Kraft nur gegen gewisse Gegenstände anwenden kann; und bey dem eine unvollkommne Anwendung der Willkührlichkeit möglich ist: so ist die Willkührlichkeit eines solchen Dinges endlich (§. 40 - 42.).

§. 44.

Wie die Willkührlichkeit der Thiere von der Willkühr-

Dieser Begriff, welchen wir von einer endlichen Willkührlichkeit gefasset haben, lehret uns nicht nur, wie verschiedne Grade der endlichen Willkührlichkeit möglich sind: sondern er biethet uns auch diejenigen Mittel an, wodurch wir die Willkührlichkeit der Menschen von der Will-

Willkührlichkeit der Thiere unterscheiden können, das die Menschen willkührlich würcken können, solches ist §. 26-29. hinreichend bewiesen worden. Man zergliedre die Art dieses Beweises, und betrachte alsdenn auf gleiche Art verschiedne Handlungen der Thiere: so wird man uns ohne ferneres Erinnern zugeben, daß verschiedene Thiere willkührliche Handlungen unternehmen. So leicht als dieses kann bewiesen werden: so schwer scheinet es zu seyn, wenn wir die Grentzen der Willkührlichkeit der Menschen und der Thiere bestimmen sollen. Viele wollen den Grund dieser Unterscheidung in der Erkenntniß suchen. Allein ich kann dieses mit meinen Lehrsätzen nicht vereinigen (§. 33.). Wir können die Sache näher haben; warum wollen wir nach entfernten Quellen laufen? Wir können diesen Unterscheid in der innern Stärcke der Kraft, wir können denselben auch in der Vielheit der Gegenstände suchen, gegen welche diese Dinge ihre Willkührlichkeit anwenden können. Das erste wollen wir jetzo übergehen. Meine gegenwärtige Absicht erfodert nicht, daß ich so weit in das Innre der Kräfte hinein dringe, als es nöthig ist, wenn wir diesen Unterscheid begreiflich machen und beweisen wollen. Das zweyte kann leichter ausgewickelt werden. Wir wollen es bey diesem bewenden lassen; weil es hinreichet, meine Absicht zu erhalten. Man betrachte die Handlungen der Thiere, wodurch

lichkeit der Menschen unterschieden ist.

wodurch wir bewogen werden, ihnen eine Willkührlichkeit beyzulegen. Man untersuche diese auf das genauste: so wird man gestehen, daß wir keinen Grund haben, ihnen eine andre Willkührlichkeit beyzulegen, als welche sie gegen dasjenige anwenden können, wozu ihr Körper ist gereitzet worden. Wir können unsere Willkührlichkeit zwar auch gegen dasjenige anwenden, wozu unser Körper gereitzet wird. Es ist aber dieses nicht alles: wir können noch weiter gehen. Wir können unsre Willkührlichkeit auch anwenden, unsern Verstand in der Untersuchung der Wahrheiten zu regieren (§. 34.), und so weiter. Dieses scheinet mir die Quelle zu seyn, woraus das sittliche in unsern Handlungen fliesset. Wie ich solches schon in meinem Rechte der Natur angemercket habe. Bey einer andern Gelegenheit werde ich dieses umständlicher ausführen.

§. 45.

Beweiß daß GOtt eine Freyheit hat.

Es wird nunmehr nicht vieles Nachsinnen kosten, zu beweisen, daß GOtt eine Freyheit habe, die Eigenschaften dieser Freyheit zu bestimmen, und die Einwürffe, welche man wider die Freyheit GOttes macht, zu beantworten. Daß GOtt eine Freyheit habe, solches lehret uns die Vernunft durch folgende Schlüsse:

Was ein solches Wesen ist, dessen Kraft unendlich vollkommen ist, das muß auch eine Freyheit haben.

GOtt

GOtt ist ein solches Wesen, dessen Kraft unendlich vollkommen ist.

Folglich muß auch in der Kraft GOttes eine Freyheit seyn.

Den Unter-Satz giebt uns die Lehre von dem Wesen GOttes zu erkennen. Den Ober-Satz bekräftiget die Vernunft durch folgende Schlüße:

In einer Kraft, welche unendlich vollkommen ist, kann keine Vollkommenheit, welche in einer Kraft möglich ist, fehlen.

Die Freyheit ist eine mögliche Vollkommenheit in einer Kraft.

Folglich muß auch in einer Kraft, welche unendlich vollkommen ist, eine Freyheit seyn

Den Ober-Satz lehret der Begriff von der unendlichen Vollkommenheit einer Kraft. Der Unter-Satz fasset zwey Stücke in sich. Das erste, daß die Freyheit eine mögliche Bestimmung in einer Kraft sey, ist bereits §. 29. bewiesen worden. Das andre, daß die Freyheit unter die Vollkommenheiten der Kräfte müsse gesetzet werden, erhellet aus dem §. 24. der dritten Abhandlung. Und also ist bewiesen worden, daß GOtt eine Freyheit hat.

§. 46.

GOtt hat eine Freyheit. Alle Vollkommenheiten in der Kraft GOttes sind unendliche

Und zwar eine unendliche.

liche Vollkommenheiten. Man halte diese beyden Wahrheiten gegen einander: so wird man ungehindert behaupten müssen, daß die Freyheit GOttes eine unendliche Freyheit sey. Diese Wahrheit lehret uns die Eigenschaften der göttlichen Freyheit. Sie überzeuget uns, daß die Freyheit GOttes in ihrem Innren die gröste Stärcke hat. Sie beweiset, daß GOtt seine unendliche Freyheit gegen alles richten kann, was mit einer Vollkommenheit willkührlich kann gewürcket werden. Sie bestätiget endlich, daß die Anwendung der göttlichen Freyheit jederzeit die vollkommenste ist. (§. 42.)

§. 47.

Zweifel wider die Freyheit GOttes werden aufgeworfen.

Man glaubet insgemein, daß es sowohl der Unveränderlichkeit in den Handlungen GOttes, als auch der Heiligkeit GOttes zuwider sey, wenn wir behaupten wollen, daß er eine solche Freyheit habe, als von uns ist erkläret worden. Man schlüsset: hat GOtt eine solche Freyheit, so kann er mit einer innren Zufälligkeit würcken; Kann GOtt mit einer innren Zufälligkeit würcken: so ist er in seinen Handlungen veränderlich. Dieses widerspricht der Unveränderlichkeit in den Handlungen GOttes. Man schlüsset ferner: Hat GOtt eine solche Freyheit, so kann er mit einer vollständigen Zufälligkeit würcken; Kann GOtt mit einer vollständigen Zufälligkeit würcken,

cken: so kann er auch das Entgegengesetzte von dem, was er thut, ausführen. Kann GOtt auch das Entgegengesetzte von dem, was er thut, ausführen, so kann GOtt auch sündigen. Dieses widerspricht seiner Heiligkeit.

§. 48.

Beyde Einwürfe haben einen nicht geringen Schein der Wahrheit. Viele sind davon verblendet, und hierdurch bewogen worden, dem unendlichen GOtt eine vorzügliche Vollkommenheit der Kraft, oder die Freyheit abzusprechen. Beyde Schlüsse begreifen eine Folge aus ungegründeten Vorurtheilen. Wir wollen diese offenbar machen, vielleicht wird alsdenn der Schein der Wahrheit sogleich aus denselben verschwinden. In dem ersten Schluße hat man sich einen falschen Begriff von der innern Zufälligkeit gemacht. Der erste Satz ist eine Wahrheit. **Hat GOtt eine solche Freyheit, als von uns ist beschrieben worden, so kann er auch nach einer innren Zufälligkeit etwas würcken.** (§. 9.) Warum sollten wir die Wahrheit dieses Satzes in Zweifel ziehen? Wer denselben läugnet, der kann von keiner würcklichen Zufälligkeit in der Würcklichkeit und in der Verknüpfung der Dinge reden. Will er diesen eine Zufälligkeit beylegen: so ist solches nichts als ein Spiel der Worte, wodurch Un-

Der erste Zweifel wird gehoben.

verständige verblendet werden. Er redet von einer würcklichen Zufälligkeit; und seine Begriffe können aufs höchste nur eine Idealische Zufälligkeit beweisen. (§. 7. der dritten Abhandl.) Will man aber aus diesem Satze schlüssen: **Wenn GOtt mit einer innren Zufälligkeit würcken kann, so ist er in seinen Handlungen veränderlich, und dieses widerspricht der Unveränderlichkeit in den Handlungen GOttes**; so läugne ich die Folge. Die Unveränderlichkeit in den Handlungen GOttes bestehet in dem, daß GOtt in seinen Handlungen ein beständiger GOtt ist. Ist nun die innre Zufälligkeit in den Würckungen eines Wesens der Beständigkeit zuwider? Wir haben §. 28. der dritten Abhandlung das Gegentheil erwiesen. Und also ist die gemachte Folge unrichtig, und der daher gezogene Zweifel kann die Freyheit GOttes nicht aufheben.

§. 49.

Wie auch der andere.

In dem andern Schluße (§. 47.) lieget ein falscher Begriff von der vollständigen Zufällichkeit verborgen. Wir wollen den völligen Schluß genau betrachten. Der erste Satz: **Hat GOtt eine solche Freyheit, als von uns ist beschrieben worden, so kann er auch mit einer vollständigen Zufälligkeit etwas würcken**; ist nicht zu läugnen. Er folget

get unmittelbahr aus unserm Begriffe von der Freyheit (§. 9.). Will man aber aus diesem Satze diese Folge ziehen: **kann GOtt mit einer vollständigen Zufälligkeit würcken: so kann er auch das Entgegengesetzte von dem, was er thut, ausführen;** so läugne ich diese Folge. Der Begriff von der vollständigen Zufälligkeit kann nur diese Folge hervor bringen; kann GOtt mit einer vollständigen Zufälligkeit würcken: so kann er sich selbst iederzeit zu gewissen Handlungen bestimmen, so, daß er durch sein Wesen nicht genöthiget wird, so und nicht anders zu handeln. (§. 18. der dritten Abhandl.) In dieser Folge lieget noch eine Frage, die auf verschiedne Art kann beantwortet werden. Was sind das für Handlungen, wozu GOtt seine Kraft selbst bestimmen kann? und wie kann er seine Freyheit anwenden, so und nicht anders zu würcken? Die Beantwortung dieser Frage muß aus der innern Beschaffenheit der göttlichen Freyheit gezogen werden. Die Freyheit GOttes in ihrer Vollkommenheit unendlich. Sie kann sich also nur gegen dasjenige richten, was mit einer Vollkommenheit kann gewürcket werden; und ihre Anwendung ist jederzeit die vollkommenste (§. 46.). Was folget nun, wenn wir GOtt eine Freyheit beylegen? folget noch: wenn GOtt eine Freyheit hat, so kann er sündigen? Wer kann nun diesen Schluß

rechtfertigen? Dieses folget: wenn GOtt eine Freyheit hat: so kann er solche jederzeit auf das vollkommenste anwenden, und sich selbst zu solchen Handlungen bestimmen, die mit einer Vollkommenheit willkührlich können gewürcket werden. Vielleicht will man sich also erklären: Wenn GOtt eine Freyheit hat, so muß es auch physice möglich seyn, daß er sündigen kann; indessen aber ist doch das sündigen bey ihm sittlich unmöglich. Allein ich läugne auch diese Folge: GOtt hat eine Freyheit, und weil diese unendlich ist, so ist es auch bey ihr physice unmöglich, zu sündigen. Die Fähigkeit zu sündigen, ist keine Macht, sondern eine Ohnmacht, und also eine physische Einschränckung der Kraft. Eine Kraft, die auf keine Art eingeschräncket ist, kann auch nicht physice ohnmächtig seyn, und also auch keine physische Fähigkeit zu sündigen haben.

Zugabe

Worinn die Erläuterungen und Anmerckungen des Herrn M. Gunners über mein Natur- und Völcker-Recht überhaupt beurtheilet, und insbesondre die Einwürffe beantwortet werden, welche er in diesen Erläuterungen wider meine Erklärungen von der Willkührlichkeit und Freyheit gemacht hat.

§. 1.

Die erste Nachricht von des Herrn M. Gunners Erläuterungen und Anmerckungen über mein Natur- und Völcker-Recht schiene mir mehr eine Erdichtung als eine Wahrheit zu seyn. Ich konnte keine Ursache, die einem Weisen anständig ist, erdencken, wodurch der Herr M. den Schluß hätte fassen können, über dieses mein Buch Erläuterungen zu schreiben. Ich habe solches verfertiget, daß es eine Anleitung seyn soll, wornach ich in meinen academischen Vorlesungen meinen Zuhörern das Natur- und Völcker-Recht erklären könne. Ich lebe Gottlob noch, und erkläre alle halbe Jahre nach dieser meiner Anleitung einer nicht geringen Anzahl Zuhörern das Natur- und Völcker-Recht. Auf andern Academien wird mir auch von verschiedenen diese Ehre erzeiget, daß man diese Schrift zum Grunde der academischen Vor-

Absicht dieser Zugabe.

lesungen leget. Selbst der Herr M. haben schon etliche mahl an diesem Orte, wo ich lebe, meine Einwilligung, über dieses Werck academische Vorlesungen zu halten, von mir gefodert, und ich habe ihm solche mit Vergnügen gegeben.. Der Herr M. leben mit mir an einem Orte; wie sollten sie denn Erläuterungen über dieses mein Buch herausgeben, ohne mit mir davon zu sprechen? es erfodert ja dieses das Recht der Natur. Der Herr M. hat meine academischen Vorlesungen über dieses mein Buch niemahls besuchet: wie können sie denn überzeuget seyn, daß sie meinen Sinn in allen Stücken treffen werden. Ich habe mich nicht allezeit deutlich und also ausgedrucket, wie ich es gewiß würde gethan haben, wenn es meine Absicht gewesen wäre, ein Lehr-Gebäude des Natur- und Völcker-Rechts, und nicht nur eine Anleitung zu einer academischen Vorlesung zu schreiben. Vielleicht hat er einige von meinen Zuhörern nachgeschriebne Hefte. Doch kann ich nicht glauben, daß er diesen in allen Stücken trauen werde. Diese und dergleichen Gedancken hielten mich so lange zurück, der erhaltenen Nachricht Glauben zu geben, bis mir die Erläuterungen würcklich in die Hände geliefert wurden. Die Begierde, die Ursache von einer solchen Unternehmung zu erforschen, trieb mich an, die erhaltenen Bogen so gleich durchzulesen. Meine Zeit will ietzo nicht hinreichen, daß

ich

ich alle Gedancken, welche ich bey dieser Durchlesung gehabt habe, auf das Papier bringe. Ich will nur von diesen einen eintzigen anführen. Es schien mir unglaublich zu seyn, daß die gerühmte Begierde zur Wahrheit die einzige Trieb-Feder von dieser Unternehmung seyn sollte. Ich wiederholte meine vorhin angeführten Gedancken, und hiedurch ward dieser mein Zweifel vermehret. Doch hätte ich mich fast überreden lassen, solches zu glauben, wenn nicht der Herr M. dieses freymüthige Bekenntniß mir bald darauf abgeleget hätten: Sie wären dadurch abgehalten worden, ihren Vorsatz mir zu entdecken, weil sie geglaubet hätten, ich möchte die Verfertigung dieser Erläuterung mißbilligen. Dieses war genug, diesen Schluß zu fassen, daß ich diese Erläuterungen mit Stillschweigen übergehen wollte. Ich würde auch diesen einmahl gefaßten Vorsatz nie geändert haben, wenn ich nicht durch verschiedne mir nachtheilige Urtheile welche ich theils in öffentlichen Zeitungen lesen, theils in besondren Unterredungen anhören müssen, dazu wäre genöthiget worden. Bald wird in öffentlichen Zeitungen gemeldet, daß ich dem Herrn M. aus dieser Ursache feind wäre, weil er von einigen meiner Lehr-Sätze abgienge. Man hätte mir, nach meinem Urtheile, keine niederträchtigere Eigenschaft, als diese, beylegen können. Bald muß ich lesen, daß andern diese Erläuterungen des

Herrn M. angenehmer seyn würden, als mir. Glaubet man vielleicht, daß ich mich für diesen Erläuterungen fürchte? Glaubet man daß ich ein solcher Thor bin, der in der Einbildung stehet, als wenn ich ohne Fehler wäre? Man irret in beyden Stücken. Bald muß ich andre fast niderträchtige Nachrichten anhören, die in mir zwar ein Mitleyden gegen ihre Urheber erwecken, aber doch auch verursachen, daß ich meinen Vorsatz, stille zu schweigen, ändere. Ich will mein Urtheil von dieser Erläuterung öffentlich anzeigen, und solches mit einem einzigen Beyspiele beweisen.

§. 2.

Die angeführte Erläuterungen werden beurtheilet.

Die Erläuterungen des Hrn. M. fassen nach meinem Urtheile viel gutes in sich, und sind Zeugen von einer nicht geringen Fähigkeit des Verfassers. Ich bin aber gewiß überzeuget, daß er in verschiednen und sehr wichtigen Puncten meinen Sinn nicht getroffen, vielmehr mir solche Gedancken beygeleget hat, welche ich weder gehabt habe, noch auch in dem Zusammenhange, in welchem meine Lehren vorgetragen worden, habe hegen können. Wer meine academischen Vorlesungen über mein Natur- und Völcker-Recht mit gehöriger Aufmercksamkeit besuchet hat, der muß diesem meinem Urtheile beypflichten. Ich kann dieses fast aus iedem Bogen mit merckwürdigen Proben beweisen, z. E. wenn ich lehre: der wesentliche

liche Zustand ist auch ein beständiger Zustand, so behauptet der Herr M. man könnte diesen Satz umdrehen: ein beständiger Zustand ist auch ein wesentlicher. Dieses ist meinen Lehr-Sätzen zuwider; es ist eine Unwahrheit; wie kann man von dem beständigen auf das wesentliche schliessen? Doch ich will alles einem andern überlassen, und ietzo mein Urtheil nur mit einem einzigen Beyspiele beweisen. Ich will die mir §. 7. wider meinen Begriff von der Willkührlichkeit und Freyheit gemachten Einwürffe zergliedern, beantworten, und alsdenn meinem Leser überlassen zu beurtheilen, ob das von mir über des Herrn M. Erläuterungen gefällte Urtheil gegründet sey?

§. 3.

Beantwortung des Einwurfs wider die Spontaneitatem.

Mein Herr Erläuterer streitet p. 71. mit vielen weitläufftigen Umschreibungen wider meinen Begriff von der Spontaneitate. Alles, was er hiervon gesagt hat, kann in wenigen Zeilen gefast werden. Er streitet mit mir nicht um die Sache, sondern um das Wort. Es sind zwo Fragen zu unterscheiden. Die erste: ob man mit einer vollständigen Zufälligkeit selbstthätig würcken könne? Die andre: ob diese Eigenschafft der Krafft Spontaneitas zu nennen sey? Die erste Frage ist nicht der Gegendstand unsers Streits, sondern die andere. Und in Ansehung dieser siehet der Herr M. p. 75. einer gründlichen Antwort mit vielem Verlangen entgegen. Ich will seiner Liebe zur Wahrheit, die ihn allein zu diesem Unternehmen bewogen hat, siehe p. 75. in diesem Stücke Genüge zu thun, mich bemühen. Worinn soll mein Irrthum bestehen? Ich soll den Rede-Gebrauch in der Erklä-

rung der Spontaneitaet beleidiget haben. Ich soll die Spontaneitaet als eine Art annehmen, da sie doch nach dem Gebrauche zu reden ein Geschlecht ausdrücket. Die Spontaneitaet soll nach dem Rede-Gebrauche nur eine Fähigkeit seyn also zu handeln, daß die hinreichend würckende Ursache davon in uns selbst enthalten ist. Dieses wird durch Anführung verschiedener Schrifft-Stellen bewiesen. Dieses ist der Innhalt von dem gantzen Streite. Wir wollen antworten. Das Wort Spontaneitas ist zweydeutig: es wird so wohl für Selbstthätigkeit, als auch für Willkührlichkeit gebraucht. Dieses lehren alle Wörter-Bücher, und der Herr M. gestehen solches selbst p. 71. und 76. Wenn wir nun von der Spontaneitate reden: so muß der Zusammenhang lehren, ob sie Selbstthätigkeit oder Willkührlichkeit bedeuten soll. Wenn jenes ist: so ist sie eine Fähigkeit also zu handeln, daß die hinreichend-würckende Ursache davon in uns selbst enthalten ist. Dieses habe ich gewust; solches lehren die Stellen, welche der Hr. M. aus meiner Metaphysic angeführet haben. Wenn aber dieses ist, so muß sie also erkläret werden, wie sie von mir ist erkläret worden. Ich rede in meinem Natur- und Völcker-Rechte von der Spontaneitaet, in so weit sie die Willkührlichkeit bedeutet. Dieses lehret meine Absicht und der Zusammenhang. Wo bleibet nun die Verletzung des Gebrauchs zu reden? Soll er noch verletzet seyn: so muß mann mir beweisen, daß Spontaneitas nicht so wohl für Selbstthätigkeit, als auch für Willkührlichkeit gebraucht werde. Oder daß man schlechterdings sagen könne: das Ding würcket willkührlich, wenn es selbstthätig würcket. Das erste ist auser Zweifel, und das andere würde dem Rede-Gebrauch zuwider seyn. Wer hat iemahls gesaget, die Uhr schläget willkührlich sechs, der Hunger entstehet in uns willkührlich, und dergleichen. Sie geben mir noch einen Rath. Ich soll Willkührlichkeit nicht durch Spontaneitatem sondern durch Arbitrium übersetzen. Ich kann aber diesem Rathe noch nicht folgen. Das

Wort

Wort Spontaneitas wird auch für Willkührlichkeit gebraucht; und es ist besser, wenn wir es in dieser Bedeutung behalten; damit wir nicht in die Stricke der Stoicker verfallen. Das Wort arbitrium scheinet mir etwas anders auszudrücken. Doch will ich in diesem Stücke einem ieden seine Freyheit lassen, und mit keinem einen so wichtigen Streit anfangen. Siehe §. 10. der vierten Abhandl.

§. 4.

Und wider die Freyheit.

Der Einwurf, welcher mir wider meinen Begriff von der Freyheit ist gemacht worden, scheinet von grösserer Wichtigkeit zu seyn. Der Herr M. hat durch verschiedne Folgen, welche er aus diesem Begriffe gezogen hat, solchen verdächtig machen wollen. Der Innhalt von dem gantzen Einwurffe, welchen er von p. 77. bis 89. vorgetragen hat, ist dieser. Ich soll lehren, es werde zu einer freyen Handlung erfodert, daß man mit Ueberlegung willkührlich handelt. Hieraus wird geschlossen: wer nicht mit Ueberlegung willkührlich handelt, der handelt nicht frey. Wer nicht frey handelt, der kann nicht bestraft werden. Folglich kann man keinen bestraffen, der nicht mit Ueberlegung gehandelt hat. Dieses ist der gantze Einwurff der aus Liebe zur Wahrheit durch Beyspiele und andre Ausdrückungen ausgedehnet wird, um meinen Begriff verdächtig zu machen. Wir wollen auch diesen beantworten. Der Herr M. dichtet mir eine Meynung an, die ich noch niemals geheget habe. Ich lehre §. 7. in dem Vorberichte zu meinem Natur- und Völcker-Rechte. Si praeuia consultatione sponte agimus, libere agimus, das ist, wenn wir mit Ueberlegung willkührlich handeln, so handeln wir frey. Heist dieses: wer frey handelt, der handelt willkührlich mit Ueberlegung? Wer lehret, daß ein Triangel eine Figur ist, lehret derienige, daß eine Figur ein Triangel ist? Ich habe hiebey den §. 111. aus meiner Psychol. empir. angeführet; in diesem lehre ich, daß die Freyheit ein Vermögen ist, mit Ueberlegung willkühr-

führlich zu handeln. Hätte der Herr M. aus Liebe zur Wahrheit diesen Zusammenhang genau in Erwegung gezogen, so hätte er begreiffen müssen, daß dieses meine Lehre sey. Die Freyheit ist ein Vermögen mit Ueberlegung willkührlich zu würcken, (dieser Begriff stehet in dem angeführten §. 111. meiner Psych. emp.) und diesen Begriff giebt er mir p. 87. zu, mit dem Zusatze, daß er meinen Begriff von der Freyheit auf diese Art verbessern wollen. Ich kann mich in diese Verbesserung nicht finden; es stehet ia dieser Begriff völlig in dem angeführten §. Psych. emp., aus welchem ich in meinem Natur- und Völcker-Rechte geschlossen habe. Worinn bestehet denn die aus Liebe zur Wahrheit geschehene Verbesserung? Doch ich komme von meinem Zwecke. Ich will wieder zur Sache gehen: meine Lehre ist: die Freyheit ist ein Vermögen mit Ueberlegung willkührlich zu würcken (§. 111. Ps. emp.) Hieraus schlüsse ich §. 7. in dem Vorbericht von meinem Natur- und Völcker-Rechte. Wer demnach willkührlich mit Ueberlegung handelt, der handelt frey. Hieraus schlüsse ich ferner: wer eine Freyheit hat, der handelt entweder würcklich mit Ueberlegung, oder er handelt zwar nicht würcklich mit Ueberlegung, es hat aber doch die Handlung einen Grund, in dem, daß es bey ihm gestanden, daß er nicht würcklich mit einer Ueberlegung gewürcket hat. In beyden Fällen sind unsre Handlungen **sittliche Handlungen**, und diese sind in dem ersten Fall **würcklich freye Handlungen**, und in dem andern Falle sind sie zwar nicht **würcklich** freye Handlungen, sie beziehen sich aber doch auf die Freyheit, welches ich so ausgedrücket habe: *ad libertatem referuntur*: welches der Herr M. p. 84. also übersetzet haben: **Sie werden zu den freyen Handlungen gerechnet.** Ich würde es aber also übersetzet haben, sie beziehen sich auf die Freyheit. Dieses ist meine Lehre, dieses ist der Zusammenhang meiner Gedancken. So habe ich es iederzeit in meinen Vorlesungen erkläret, und eine andere Meynung wird kei-

ner aus meiner Lehre wo nicht durch falsche Schlüsse und Verdrehungen der Worte erzwingen können. Wo bleiben nun die Folgen, die meine Lehre lächerlich oder verdächtig machen sollen? Warum wird einer bestrafft? Weil er böses gethan hat, und in seinen Handlungen eine Sittlichkeit ist. Warum ist in den Handlungen dessen, der böses gethan hat eine Sittlichkeit? weil er würcklich frey gewürcket hat? dieses ist nicht allezeit. Es ist genug, wenn sich seine Handlung auf seine Freyheit beziehet. Das ist, weil seine Handlung einen Grund in dem hat, daß es bey ihm gestanden, daß er nicht würcklich mit Ueberlegung gewürcket hat. Und so weiter.

§. 5.

So stehet es mit den mir gemachten Einwürffen. Wie kann ich nun anders urtheilen, als daß der Herr M. mir Meynungen andichtet, die in meinem Lehr-Gebäude durchaus nicht gegründet sind. Bey einer andern Gelegenheit will ich seine Erläuterungen völlig zergliedern, oder auch durch andre zergliedern lassen, um mein gefälltes Urtheil völlig zu bekräftigen. Aus dem, was ich jetzo ausgeführet habe, erhellet ferner, daß der Hr. M., der durch nichts, als durch die Liebe zur Wahrheit, getrieben worden, sehr wohl gethan hätte, wenn er sich bey mir zuvor erkundigen wollen, ob auch ihre Erläuterungen in allen Stücken meinem Sinne gemäß wären. Wir leben ja an einem Orte und nahe bey einander. Folglich hätte dieses mit leichter Mühe geschehen können. Doch er muß, dieses zu unterlassen, besondere Absichten gehabt haben. Nun mögen alle Gescheute urtheilen, ob ich Ursache habe, dem Herrn M. dieser Erläuterungen wegen gram zu seyn? ich glaube nicht, daß er mich dadurch würcklich beleidiget hat. Wer meine Vorlesungen über mein Natur- und Völcker-Recht mit Fleiß besuchet hat, der wird nicht anders urtheilen können: Spricht man: Ich hätte es doch nicht gerne gesehen, daß diese Erläuterungen heraus gekommen.

Hieraus wird eine Folge gezogen.

men.

men. So gestehe ich solches. Aber warum? nicht aus Furcht, als wenn dadurch mein Lehr-Gebäude würde umgestoßen werden; sondern weil andre, welche diese Erläuterungen lesen, und solche mit meinem Lehr-Gebäude nicht vergleichen können, mir sehr leicht solche Meynungen andichten können, die ich nie für wahr gehalten habe, und welche auch mit meinem Lehr-Gebäude nicht übereinstimmen.

§. 6.

Schluß dieser Betrachtung.

Ich will noch zum Schluße meine Entschlüsung in dieser Sache öffentlich anzeigen. Hat der Herr M. wider meine Lehr-Sätze Zweifel, so wird es mir angenehm seyn, wenn er solche öffentlich, aber in einer besondren Schrift wird bekannt machen. Ich gebe ihm die Versicherung, daß ich solche entweder selbst beantworten werde, oder durch andere werde beantworten lassen. Und zwar also, daß nichts als die Wahrheit die Absicht der Vertheidigung seyn soll. Sollte er aber fortfahren, über mein Natur- und Völcker-Recht, oder auch über eine andre von meinen Schriften, welche ich zum Grunde meiner academischen Vorlesungen lege, Erläuterungen zu machen, so will ich an dieses mein Versprechen nicht gehalten seyn. Ich glaube daß meine Foderung billig ist. Denn die Wahrheit kann auf diese Art gerettet, und Verwirrungen können vermieden werden, welche gewiß entstehen müssen, wenn man über ein sogenanntes Lese-Buch eines andern vollständige Erläuterungen machen will, da man doch solches wider den Sinn des Verfassers in den wichtigsten Puncten erkläret. So bald es meine Geschäfte erlauben wollen, will ich selbst nach und nach ein vollständiges Lehr-Gebäude über mein Natur- und Völcker-Recht verfertigen, welches alle Leser von der Wahrheit meiner Lehr-Sätze überzeugen kann.

men. So gestehe ich solches. Aber warum? nicht aus Furcht, als wenn dadurch mein Lehr-Gebäude würde umgestoßen werden; sondern weil andre, welche diese Erläuterungen lesen, und solche mit meinem Lehr-Gebäude nicht vergleichen können, mir sehr leicht solche Meynungen andichten können, die ich nie für wahr gehalten habe, und welche auch mit meinem Lehr-Gebäude nicht übereinstimmen.

§. 6.

Schluß dieser Betrachtung. Ich will noch zum Schluße meine Entschlüsung in dieser Sache öffentlich anzeigen. Hat der Herr M. wider meine Lehr-Sätze Zweifel, so wird es mir angenehm seyn, wenn er solche öffentlich, aber in einer besondren Schrift wird bekannt machen. Ich gebe ihm die Versicherung, daß ich solche entweder selbst beantworten werde, oder durch andere werde beantworten lassen. Und zwar also, daß nichts als die Wahrheit die Absicht der Vertheidigung seyn soll. Sollte er aber fortfahren, über mein Natur- und Völcker-Recht, oder auch über eine andre von meinen Schriften, welche ich zum Grunde meiner academischen Vorlesungen lege, Erläuterungen zu machen, so will ich an dieses mein Versprechen nicht gehalten seyn. Ich glaube daß meine Foderung billig ist. Denn die Wahrheit kann auf diese Art gerettet, und Verwirrungen können vermieden werden, welche gewiß entstehen müssen, wenn man über ein sogenanntes Lese-Buch eines andern vollständige Erläuterungen machen will, da man doch solches wider den Sinn des Verfassers in den wichtigsten Puncten erkläret. So bald es meine Geschäfte erlauben wollen, will ich selbst nach und nach ein vollständiges Lehr-Gebäude über mein Natur- und Völcker-Recht verfertigen, welches alle Leser von der Wahrheit meiner Lehr-Sätze überzeugen kann.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Darjes, Joachim Georg,

Joachim Georg Daries Philosophische Nebenstunden

Bd.: 1

Jena (1749)

Ph.u. 121-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045536-7
VD18 80299989-001